Polem.
2065
p

Polem. 2065 p

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

<36632912890019 S

<36632912890019

Bayer. Staatsbibliothek

Die moderne Philosophie

und

die Persönlichkeit Gottes.

Eine Kritik der Gottes-Lehre der modernen Philosophie und ihrer Angriffe auf das christliche Dogma

von

Immanuel Paulus,

Mitvorsteher und Lehrer der Philosophie und der griechischen Sprache an der wissenschaftl. Bildungs-Anstalt auf dem Salon bei Ludwigsburg.

Stuttgart.

Im Verlag von Ebner und Seubert.

1842.

70 D.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

25 BG

Vorrede.

Nachfolgende Blätter waren theilweise ursprünglich bestimmt, einer neu zu gründenden Zeitschrift einverleibt zu werden, die es sich zur Aufgabe gestellt hatte, der ewigen und unveränderlichen Wahrheit Raum zu verleihen, sich mitten in den Bewegungen und Fortschritten der Zeit zu bethätigen, die vielfachen, und öfters endlos und unnahbar geglaubte Wirren in dem Gebiete des Denkens aufzulösen, und vor dem Gemüthe ihrer Verehrer zu verherrlichen in einer Klarheit, die, uralt und immer dieselbe, dennoch auf's Neue zu überraschen und frische Kräfte zu spenden weiß. Eingetretene Umstände schoben das Erscheinen der Zeitschrift wenigstens hinaus; daher man die vorliegenden, speciellen Zeitfragen berührende Aufsätze * lieber zu einem Ganzen vereinigte, und sie nun als eine eigene Schrift dem Publikum vorlegt. Dieß zur Erklärung der Form der Schrift.

Was die Absicht derselben betrifft, so ist sie zunächst polemischer Natur, und sucht die Angriffe, die in unserer Zeit auf ihren Gegenstand, die Persönlichkeit Gottes gemacht worden sind, als grundlose abzuweisen. Nur zu gut ist freilich hiebei der Verfasser sich bewußt, daß hiemit noch nichts Positives geleistet ist; die Polemik soll daher auch nur dem Zwecke dienen, die bornirten, hohlen und sterilen Prätensionen einer selbstgenügsamen philosophischen Parthie abzuthun. Wenn aber leicht einzusehen ist, daß ein gewissenhaftes ernstes und die Mühe nicht scheuendes Eingehen auf das höchste Problem der Erkenntniß, den Begriff Gottes, auf noch ganz andere Fragen und Bedenken stoßen werde, als die von der besagten Seite her namhaft gemachten, so war es gewiß eine zweckdienliche Arbeit, unter den vorhandenen Mitteln zur Erkenntniß das, welches die meisten Versprechungen macht, und die meisten Erwartungen bis jetzt noch erregt, nemlich die Hegel'sche Philosophie in Untersuchung zu ziehen, und über ihre Brauchbarkeit zum vorliegenden hohen Zwecke zu entscheiden. Diese Untersuchung wurde weder vom bloß theologischen noch von einem im Systeme sich haltenden und befangenen Standpunkte aus unternommen; sie hielt sich rein an die objectiv sich aussprechenden Gesetze des

* Diese Aufsätze waren zunächst gegen die Polemik der Strauß'schen Dogmatik gerichtet.

Seyns, von wo aus sowohl das sicherste Verständniß, als auch die Befugniß zur Entscheidung und Beurtheilung sich ergeben muß. Zunächst ergeht nun die Einladung an alle, denen es um die Sache zu thun ist, sich der hier gegebenen Untersuchung prüfend und fördernd anzuschließen, im Fall aber, wie wir hoffen, im Allgemeinen das gefundene Resultat als richtig befunden wird, so mag es gewiß Zeit seyn, mit Zurücklassung jeglicher Befangenheit im Systeme, mit Ablegung aller Scheue vor dem reinen Gebiete der Erkenntniß diesem höchsten und wichtigsten Gegenstande alle Kräfte frei und uneigennützig zu widmen, um so viel an uns ist diejenige Gestalt ihm zu finden, in der die Erkenntniß zur Ruhe oder wenigstens zur Stätigkeit kommen möge. Glaube man nur seiner Sache, und setze sein ganzes Vertrauen rücksichtslos in seinen Glauben, ein solcher Glaube allein kann den Zweifelsknoten statt bloßer Umhüllung auf's herrlichste lösen! Schärfe man nur den Blick und dringe ein, ohne zu erschrecken und kleinmüthig sich zu beruhigen, nur so wird man der Wahrheit, die erkannt seyn will, zu Diensten seyn, also, daß sie es auch an der Legitimation der ihr dienenden nicht mangeln lassen wird. Solche geschärfte Blicke in das Gebiet des Seyns, so weit es in unmittelbarer Berührung mit dem höchsten Begriffe steht, ihre Leser thun zu lassen, ist das tiefere Ziel gegenwärtiger Schrift, auf welches sie als auf den bleibenden und fortwirkenden Gewinn ihres Erscheinens hinsieht. Möchte es dem Verfasser wenigstens in Etwas gelingen, hierin der Wahrheit auf ihrem großartigen Gang durch das Menschengeschlecht von Nutzen zu sein.

Hiemit möge die Schrift hinsichtlich ihres Inhalts der strengsten Prüfung, hinsichtlich der Aeußerlichkeiten aber schonender Nachsicht eines wahrheitsliebenden Publikums übergeben, im Uebrigen aber und hauptsächlich der Gnade des Gottes unserer Väter von Herzen anempfohlen seyn.

Salon bei Ludwigsburg, am 1. Juni 1842.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Einleitung. Charakter der Polemik der modernen Philosophie gegen die christliche Glaubens-Lehre 1

Erstes Kapitel. Der Begriff der Persönlichkeit Gottes in der modernen Gottes-Lehre 22

Zweites Kapitel. Der Begriff „Gott" im System der modernen Philosophie . 55

Drittes Kapitel. Die Definition des Absoluten in der Gottes-Lehre der modernen Philosophie 80

Viertes Kapitel. Kritik der Prinzipien, auf denen die moderne Gottes-Lehre beruht 131

Schluß 266

Inhalt.

Seite

Einleitung. Charakter der Polemik der neueren Philosophie gegen die christliche Glaubens-Lehre. 1

Erstes Kapitel. Die Bedeutung der Persönlichkeit Gottes in der modernen Glaubens-Lehre 22

Zweites Kapitel. Der Begriff Gottes im Systeme der modernen Philosophie. [illegible]

Drittes Kapitel. Die Bedeutung der Momente in der Glaubens-Lehre der modernen Philosophie 90

Viertes Kapitel. Kritik der Grundsätze, auf welche die moderne Glaubens-Lehre gegründet 131

Schluß 246

Einleitung.

Charakter der Polemik der modernen Philosophie gegen die christliche Glaubenslehre.

Es ist bekannt, daß Herr Dr. Strauß in seinem Werke über das Leben Jesu versprach, das dort kritisch Vernichtete in der Dogmatik wiederherzustellen. Und seither sahen nun viele mit der gespanntesten Erwartung dieser zugesagten Wiederherstellung entgegen. Ein Theil, diejenigen, die sich durch seine kritische Arbeit nicht von der evangelischen Geschichte hinwegreißen ließen, in der Ueberzeugung, daß hier das Wesen und die äußere Erscheinung durchaus sich nicht trennen lassen, sind begierig, zu sehen, ob er das Genommene wird wieder herstellen können; ein anderer Theil aber, denen die Realität der evangelischen Geschichte wirklich wankend wurde, erwarteten nun eben so begierig für das Genommene ein positives Resultat, das nun fernerhin den Halt ihres Lebens bilden sollte. Beide Theile sahen sich bei dem Erscheinen des dogmatischen Werkes getäuscht. Es war von einem Wiederherstellen, wie sie sich dasselbe etwa vorstellten, gar keine Rede. So polemisch und negativ das Leben Jesu war, eben so sehr und noch viel mehr ist es hier die Dogmatik. Wie dort auf historisch-kritischem Wege gezeigt wird, daß die Objectivität der evangelischen Geschichte unmöglich festgehalten werden könne, ebenso wird hier auf reflexiv-kritischem dargelegt, daß die Dogmen der christlichen Religion unmöglich vor einer denkenden Betrachtung in ihrer Wahrheit festbleiben können; wie jene in das Reich der Mythen, so werden diese in das Gebiet der Vorstellung verwiesen, und gezeigt, daß diese Elemente als Wahrheit festzuhalten auf unumstößliche Widersprüche führe. Und nun die Wiederherstellung? Was jene Erwartung etwa dafür zu nehmen hat, das ist in dem Werke von höchst untergeordneter

Bedeutung. Sie besteht in kurzen an dem einen und dem andern der behandelten Dogmen zum Schlusse angebrachten philosophischen Formeln, die nicht etwa im Sinne haben, das dafür gehaltene Wesen der einzelnen Materien zu bewahren, sondern im Gegentheile dasselbe zu vernichten und in eine ganz andere Sphäre zu entrücken. Ist das eine Wiederherstellung? fragen bedenklich beide Theile. Wo ist der Reichthum, wo die Fülle, wo das praktisch Sichernde, das dem Genommenen und Vernichteten verglichen oder an seine Stelle gesetzt werden könnte?

Diese Täuschung geht nun häufig zum Vorwurf fort, und es wird der Verfasser des Lebens Jesu angeklagt, daß er nicht gehalten, was er versprochen. Untersuchen wir nun diesen Vorwurf näher, so muß er sich natürlich verschieden gestalten, je nachdem das Versprechen gemeint und genommen wurde. Und hier lag allerdings schon in den Gesinnungen, mit welchen das Versprochene gegeben und aufgenommen wurde, eine große Differenz vor. Hier nemlich wurde eine religiöse Wiederherstellung des kritisch genommenen erwartet, dort aber im Gegentheil nur eine philosophische. Nun sollte man zwar meinen, daß diese beiden Elemente sich nicht so streng von einander scheiden würden, allein die Sache verhält sich dennoch so, wenn man nemlich auf das Verhältniß, das zwischen der Philosophie und der Religion nach dem Sinne der Hegel'schen Schule stattfindet, sich näher einläßt. Es ist nemlich nach demselben die Religion die Offenbarung des Absoluten in dem menschlichen Geiste aber nur in der Vorstellung. Diese vermag aber den nur im Denken zu erreichenden Inhalt dieser Offenbarung nur unvollkommen auszudrücken,[1] und wenn nun auch gleich ein Trieb nach Selbsterkenntniß, nicht bloß ein praktisches Bedürfniß (nach Feuerbach)[2] durch diese Vorstellungen hindurchgeht, und sie selbst durch die aufsteigende Reihe von Religionen der Wahrheit immer näher gebracht werden mag, so ist dennoch zwischen der Vorstellung auch in ihrer adäquatesten Form und der denkenden Wahrheit ein absoluter und nie auszufüllender Sprung. So kann es als das Auszeichnende an dem Christenthum als der höchsten Religion angegeben werden, daß in ihm die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zur

1) Vgl. die christl. Glaubenslehre von Dr. D. F. Strauß, p. 22.
2) Vgl. die von Strauß S. 18. citirte Stellen von Feuerbach.

Vorstellung kam, allein, wenn dieß nun in der Vorstellung von der Person des Gottmenschen geleistet schien, so ist diese Leistung eben so sehr wieder aufgehoben dadurch, daß nun dessenungeachtet sowohl Bibel= als Kirchenlehre auf's strengste zwischen beiden Naturen in Christo scheiden. [1] Ist nun aber die Form, in der der Inhalt der Religion auftritt, gerade ihr wesentliches, so leuchtet von selbst ein, daß unter Wiederherstellung eines religiösen Gehaltes nichts als zunächst seine Auflösung verstanden werden kann. Denn eben diese Auflösung ist es ja, die als das Thun des sich entwickelnden Bewußtseyns selbst durch die Negation der endlichen Formen das absolute Wissen des Geistes seiner selbst oder die Philosophie hervorbringt. [2] So findet es sich nun, daß die versprochene Wiederherstellung mit der nun wirklich geleisteten endlichen Auflösung der Religion zusammenfällt. [3] Zwar da der dialectische Proceß nicht bloß negatives, sondern auch positives Resultat hat; [4] so könnte nun noch nach diesem gefragt werden: allein theils wird in diesem hieher gehörigen nicht das religiöse wiederhergestellt, sondern im Gegentheile das nichtreligiöse, das in der Religion sich findet — (nemlich daß sie eine Stufe in dem Entwickelungsprocesse der absoluten Idee ist), theils aber ist dieses positive Resultat nicht ein abgeschlossenes, das für sich bestehen könnte, sondern es ist nur, indem es alle vorherigen und auch diese Stufe aus sich heraussetzt und dieselben in sich zurücknimmt, [5] — zuletzt endlich ist diese Wiederherstellung (d. h. in der angegebenen Art) schon längst durch das philosophische System von Hegel geschehen; nur in einigen Punkten eben über das Verhältniß der Philosophie und Religion, über das Verhältniß einiger gewöhnlichen Vorstellungen zum System könnten noch weitere Erörterungen stattfinden, im Uebrigen aber schien es genügend, in kurzen Zügen die Resultate des Systems dem Hauptgeschäfte

1) Vgl. Glaubenslehre p. 29.

2) Ibid. p. 70. „Die wahre Vermittlung kann nicht via sicca, sondern nur durch einen Proceß zu Stande kommen, wobei Schlacken, Hefen ausgeschieden werden oder vielmehr sich selbst ausscheiden.

3) Cfr. Glaubenslehre. Vorrede p. XII.

4) Vgl. Hegel, Encyklopädie §. 82. p. 97.

5) Ibid. §. 577. p. 599. „Es vereinigit sich in ihr (der Idee der Philosophie), daß die ewige an und für sich seyende Idee — sich ewig als absoluter Geist bethätig erzeugt und genießt.

des Auflösens anzuhängen. So also kam es, daß, während Dr. Strauß durch seine Dogmatik glaubte, sein Versprechen redlich zu erfüllen, doch die Erwartungen eines Theiles des Publikums, derer nemlich, die das Versprechen in einem andern Sinne nahmen, als es gegeben wurde, sich getäuscht finden konnten. Zwar konnte man, und zwar mit gegründetem Rechte, bemerklich machen, daß doch auch Strauß nach seinem Sinne von einer Wiederherstellung eigentlich nicht sprechen konnte, eben weil er nicht das religiöse wieder herzustellen, sondern wieder aufzuheben gedachte; allein wer will in einer so wichtigen Sache um eines Wortes willen rechten? Eben so mag es seyn, daß Herr Dr. Strauß sich vielleicht zu der Zeit, da er das Leben Jesu ausarbeitete, das Verhältniß der Philosophie und Religion noch etwas anders dachte; allein was ist zu machen, wenn er jetzt nun sagt: das ist eben nun das Resultat der seither fortschreitenden Entwickelung der modernen Philosophie, und daher meine Ansicht, diese soll als die meine gelten, mag ich auch zu diesem oder jenem berechtigt haben. Ohne dieß ist es ja Nebensache, ob dieser oder jener sich getäuscht findet; die Sache liegt auf dem Spiele; sie selbst ist zu untersuchen, und für oder gegen sie hat man sich zu entscheiden. Und zwar lautet nun die Frage: Religion und Philosophie sind nicht in einander, sondern verhalten sich ausschließend, nicht wird etwa eine aufgeklärtere reinere Religion dargeboten, sondern sie wird ganz genommen, dagegen zum Eintritt in eine andere Sphäre, in die der Philosophie, in die Kirche der Vernunftgläubigen oder besser in den Verein der (durch die Vernunft) Wissenden (Unglaubigen) wird eingeladen; [1] alle Fragen und jedes Bedürfniß, dessen Lösung bisher von der Religion erwartet wurde, müssen nun hier erlediget, [2] oder überhaupt von hier aus für immer ab- und zurückgewiesen werden.

Wurde man nun auf dieser Seite getäuscht, weil man das

1) Glaubenslehre p. 24.

2) Ibid. p. 22. „Jene Begriffe (nemlich philosophische) haben die Fähigkeit im Gemüthe des Philosophen die Stelle der religiosen Vorstellungen zu vertreten. Dem wahrhaft Philosophirenden gewährt das System seiner philosophischen Ueberzeugungen von dem Wesen des Absoluten und seinem Verhältnisse zum Endlichen von der Natur und der Bestimmung des Menschen u. s. f. ganz dieselbe innerste und die Einheit seines Wesens mit sich,

Versprochene anders aufnahm, als es gegeben seyn wollte, so möchte es auf der andern Seite eben so sehr eine Täuschung seyn, wenn geglaubt wird, bloß Wünsche und dunkle unverstandene Bedürfnisse seyen es, welche die Widerstrebenden in dem Gebiete der Religion zurückhalten. Zwar ist es allerdings die eine Seite der Religion, — wer wollte das läugnen, daß sie tröstend die tiefsten Bedürfnisse des menschlichen Geistes erfüllend in das Leben eintritt; es ist eine Seite des subjectiven Verhaltens zur Religion, daß dieses von ihr erwartet wird. Auch Hegel [1] nennt die Religion diejenige Region, worin alle Räthsel der Welt gelöst, alle Widersprüche des tiefer sinnenden Gedankens enthüllt sind, alle Schmerzen des Gefühls verstummen, die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe; und auch der Philosoph sucht und findet in seiner Philosophie nach Strauß dieselbe Ruhe und Befriedigung, die die Andacht, die Religion gewährt. Aber so einseitig es nun auch seyn mag, dem Philosophen dieses letztere abzusprechen, eben so einseitig muß es auf der andern Seite erscheinen, dem Religiösen das redliche Verlangen nach Wahrheit nicht zuzutrauen. Ist ja doch auch nach Strauß ein Trieb nach Erkenntniß ein Factor, dem die Religionen ihre Entstehung und ihre Entwickelung verdankt und der Stifter der christlichen Religion sagt: „das aber ist das ewige Leben, daß sie dich, Vater, erkennen, und den du gesandt hast, Jesum Christum" (Ev. Joh. 17). Warum sollte nun nicht auch das Verlangen nach Erkenntniß es seyn können, was von dem Systeme der modernen Philosophie zurückhält? Wäre freilich die Religion in der That nichts anderes, als wozu sie diese Weisheit macht, dann wäre die Frage bald entschieden. Aber ist es denn schon so ganz ausgemacht, daß die Religion nichts ist, als wofür sie die neue Schule ausgiebt? Bei ihr ist es allerdings ausgemacht, aber ist es auch erwiesen? Die Religion ist in dem Elemente der Vorstellung, was heißt wohl das? Sie tritt in das Gebiet der Vorstellung ein; — hiegegen wird man allerdings zunächst nichts einzuwenden haben. Denn was von der menschlichen Erkenntniß tritt nicht in dieses Element ein bis hinauf zu den absolutesten und reinsten Begriffen? Nehmen wir

abschließende Befriedigung, welche den Gläubigen der Inbegriff christlicher Glaubenswahrheiten gewährt." —

1) Vgl. Hegel W. W. XI. Bd. p. 3.

z. B. den schon oben angeführten Schluß der Hegel'schen Encyklopädie vor uns, so heißt es dort von der reinen, ewig an sich seyenden Idee, daß sie sich bethätige, erzeuge und genieße, und es ist unschwer einzusehen, daß dieß lauter Termini der Vorstellung seyen. Eben so leicht ist es weiterhin zu erkennen, daß überhaupt immer nur die Bewegung eines Begriffes, seine innere Consequenz und sich in sich unterscheiden, das geistige an ihm ist, oder das, worin sein ursprünglicher ideeller Gehalt sich selbst gleich wird, daß aber derselbe, als Resultat oder als Factum gefaßt, entweder zum leeren Schalle oder in das Element der Vorstellung heruntersinke. Jedoch heißt dieses Heruntersinken in dieses Element nicht so viel als das Zugrundegehen in demselben, so daß die geistige Seite verloren würde, sondern diese ruht, ihrer selbst sicher und gewiß, in demselben. So kann also auch der Religiöse es sich gefallen lassen, daß man ihm sagt, der Inhalt seiner Religion, als Resultat ausgesprochen, habe Elemente der Vorstellungen in sich, aber zurückweisen muß er es, wenn man ihm sagt, die Objecte seiner Religion, Gott, Welt, Himmel und Erde, seyen nur Vorstellungen. Wenigstens hat man es ihm noch nicht bewiesen. Zwar hat man schon öfters gehört: dieses Gegeneinandersetzen des Absoluten und des Endlichen, Gottes und der Welt könne unmöglich anders, denn nur als bloße Vorstellung festgehalten werden, allein mit Recht entgegnet man und fragt: wo es denn geschrieben stehe, oder wo es bewiesen sey, daß dem also sey. Allerdings, könnte man fortfahren, macht es die moderne Philosophie sich leicht, sie supponirt als Gott das, was sie als Gott sich vorstellt, und so ist es denn auch leicht, was man vorher als Vorstellung und in sich widersprechend concipirt hat, dann hernach als Vorstellung und mit Widersprüchen behaftet darzustellen; aber wer gibt das Recht dazu, solche Suppositionen zu machen? Darum wird man es überall zugeben, daß von einem räumlichen Nebeneinander Gottes und der Welt zu sprechen, eine Verendlichung Gottes wäre, und also ihn widersprechen würde; allein gibt es denn sonst kein anderes Verhalten, und ist jedes andere Verhalten nur schlechtweg ein verendlichendes und also dem Absoluten widersprechendes? Das, daß man Gott das Absolute nicht das Unendliche nennt, will man nicht damit ausgesprochen haben, daß man den Begriff Gottes auf eine Weise

gefaßt habe, in welcher von einer Grenze gar nicht geredet werden könne, in welcher sie innerlich aufgehoben sey, wornach es gegen ihn absolut keine Grenze gebe, daß auch das Nebenihmseyn der Welt nicht das Moment der Begränzung gegen ihn ausübe? Mag es nun auch seyn, daß die Speculation selbst die Höhe dieses geforderten Begriffs ganz zu erreichen noch nicht im Stande gewesen ist; dennoch kann auch die Polemik, die ihn noch nicht erreicht hat, das Recht gegen ihn haben, wenigstens keinen Anspruch auf Glauben an ihre dafür supponirte Lehre machen. So ist also die Sache die: das will man sich nicht auf der religiösen Seite gefallen lassen, daß man die Religion ohne weiteres und beliebig zu diesem oder jenem zum Voraus mache, und dann von hieraus die Religion überhaupt behandle und glaube, gegen sie etwas ausgerichtet zu haben. Sie sagt: in alle Sphären der Erkenntniß hinein zieht sich factisch die Vorstellung, woher kommt es nun, daß gerade diese Sphäre nichts als Vorstellung seyn soll? Und auf die Einrede, es befinden sich in ihr unauflösliche Widersprüche, antwortet sie: hättet ihr sie nicht hineingetragen, so wären sie nicht darin, oder könntet ihr euch zu dem geistigen Gehalte derselben erheben, so würdet ihr sie auch zu lösen im Stande seyn. Es ist also eine Differenz nicht in Bedürfnissen und Wünschen vorhanden, sondern in Grund-Anschauungen. Die Glaubensansicht findet die Stellung, die der Religion von der morbernen Philosophie gegeben worden, unwahr. Die Religion ist ihr nicht etwas, das in der folgenden Sphäre, aufgehen, verschwinden müßte, sie ist ihr das absolut höchste, das alles übrige umfaßt und beschließt, und das, es mag nun auch aus der unmittelbaren Annahme als Resultat in die Gestalt der Erkenntniß erhoben werden, dennoch immer dasselbe, nemlich Religion bleibt. Dieses gründet sich nun rückwärts auf andere Begriffe von dem Absoluten und dem Endlichen, von ihrem gegenseitigen Verhältnisse, zuletzt von dem Seyn überhaupt, von denen sie behauptet, daß sie von ihren Gegnern noch nie erreicht worden seyen. Stellt also dieser Ansicht die Kritik der modernen Schule sich gegenüber, so können ihr, da sie sich vornherein entstellt sieht, auch alle aus solchen Entstellungen hervorgehenden Consequenzen nicht mehr eine bindende Kraft haben, sondern sie muß dieselben von sich geradezu abweisen.

Es fragt sich nun, wie verhält sich die Kritik, die Herr Dr. Strauß in seiner Glaubenslehre gegen die christliche als der höchsten Religion ausübt, und gegen die Vertreter derselben? Hat er sich bemüht, das Wesen derselben, nach ihrem eignen Sinne und Willen aufzufassen, und geht seine Kritik gegen eine solche Auffassung derselben? Er bezeichnet seine Kritik: „die objectiv sich vollziehende,“ [1] und meint von ihr, daß während die subjective des Einzelnen ein Brunnenrohr sey, das jeder Knabe eine Weile zuhalten könne, dagegen diese sich als ein brausender Strom heranstürze, gegen den alle Schleußen und Dämme nichts vermögen. Diese objective Kritik nun besteht darin, daß alle Einwürfe, die seit der Constituirung der Dogmen schon gegen dieselbe erhoben wurden, nun wiederum hier zusammengetragen und gesammelt erscheinen, und nun hier in ihrer Vereinigung, d. h. zusammen gedruckt, dasjenige vollbringen sollen, was sie einzeln nicht vermochten. Es ist jedoch unter diesen Einwürfen natürlich eine Sichtung von nöthen, d. h. es dürfen nur solche aufgenommen werden, die die moderne Philosophie approbirt, und so ist dennoch die Sichtung eine subjective. Freilich kann dann auch der Ausdruck: „objective Kritik,“ noch auf eine andere Weise verstanden werden, nemlich dahin, daß sie sich bereits geschichtlich in ihrer Wirksamkeit erwiesen, und also ihre geschichtliche Berechtigung eben in diesen ihren reellen Folgen habe. Allein auch so ist es nicht möglich, einer Einmischung der subjectiven Ansicht sich zu entziehen. So erscheinen vielleicht dem einen die Gründe der Rationalisten gegen die Supranaturalisten überzeugend und schlagend, dem andern aber vielleicht umgekehrt. Der eine meint, daß jene dogmatische Ansicht hauptsächlich durch den Rationalismus eine andere Gestaltung angenommen, oder daß aus dem durch den Rationalismus bewirkten Fall des Supranaturalismus die neuere Theologie hervorgegangen sey, der andere aber meint: der Angriff des Rationalismus habe, weit entfernt jenen zu erschüttern, nur vielmehr die Veranlassung gegeben, daß dieser sich lebendiger in sich zusammengeschlossen habe, und der Fall des Rationalismus sowie diese lebendige Gestaltung des Supranaturalismus seyen ein und derselbe Act. So verschieden erscheint also auch geschichtlich Vorliegendes von verschiedenem Standpunkte aus. Zwar

1) Vgl. Glaubenslehre p. X.

könnte man sagen: es mag nun die Sache sich verhalten wie sie will, das ist factisch, daß der Supranaturalismus aufgehört hat. Allein wenn man nun auch nicht dieses Factum durch Verbindung der jetzigen gläubigen Theologie mit jenem System zu entkräften sucht, so steht dennoch das andere Factum eben so sicher; auch der Rationalismus und überhaupt alle Systeme, welche seit der Fixirung des Lehrbegriffs diesem feindlich entgegengetreten sind, sind gefallen, und es fragt sich, welches von den entgegengesetzten Systemen war in dem Recht gegen dem andern. Will man den Beweis hiefür aus dem Uebrigbleiben des einen oder des andern ziehen, so ist das mißliche das, daß keines überhaupt übrig geblieben ist, oder sollte auf die Grundrichtung der einzelnen Ansichten Rücksicht genommen worden, keines will zu Grunde gegangen seyn; sondern jedes nur in seine Folgen sich continuirt betrachtet wissen will. Blickt daher der gläubige Theolog jetzt auf die Einwürfe, welche in früheren Zeiten gegen den Inhalt seines Glaubens gemacht wurden, so kann er ihnen deswegen nun kein Recht mehr einräumen, weil sie im besten Falle die Methode in der Erkenntniß, wie dieselbe nemlich damals eine bestimmte Lehre auffaßte, vielleicht traf, nicht aber gegen den Gegenstand der Erkenntniß selbst ein Recht hatte. So kann z. B. die Lehre von der Versöhnung nach der Anselmischen Theorie zwar vielleicht gegen die erhobenen Einwürfe preisgegeben werden, damit aber ist die Versöhnung überhaupt im geringsten noch nicht verlassen. So kann man zugeben, daß Schleiermacher, so wie er sie faßt, gegen die Trinität im Rechte war, dagegen gegen die Trinität selbst hat er, kann es scheinen, so viel als Nichts gethan. Meinte man nun die geschichtliche Ausübung der Kritik und ihre Entwicklung sey doch wenigstens die immer mehr und mehr annähernde oder sich verwirklichende Auflösung eines Dogmas, so ist natürlich durch eine solche Betrachtungsweise auch diese Hoffnung ganz und gar vereitelt. Denn da, wo die Kritik nur die Aufweisung derjenigen Consequenz, die die *eigene* Auffassung einer Ansicht verleiht, ist, ist sie für sich allein auch immer eine unsichere, die die Sache an und für sich nicht zu treffen vermag. Da nun aber die einzelnen Systeme, von welchen die objective Kritik ausgeübt wurde, selbst wieder in sich zusammenfielen, so zeigten sie dadurch hinreichend, daß sie die Be-

griffe, um die es sich handelte, nicht zu erreichen im Stande waren, und so kann auch ihre Polemik für das Bestehen kein Gewicht haben. Denn zwischen der wahren Auffassung, in welcher ein Begriff sich ganz erreicht und zwischen einer einseitigen und schiefen liegt eine unendliche Kluft, die nicht quantitativ ausgefüllt werden kann, so daß also auch von einem solchen Standpunkte der Sache selbst nicht näher beizukommen ist. So ist man also auch durch die objective Kritik dem Inhalt der Glaubenstheologie keinen Schritt näher gekommen. Es müßte denn nur erwiesen werden, daß die Begriffe und die Sätze derselben überhaupt auf keinerlei Weise so gefaßt werden können, daß sie in sich harmonisch erscheinen. Hiezu aber wäre nothwendig, daß jene Begriffe in der Gestalt erkannt wären, in welcher sie sich erkannt wissen wollen, es müßte also sich zeigen, daß, wenn zum Beispiel von der Persönlichkeit Gottes die Rede ist, der Kritiker den Begriff der Persönlichkeit, den Begriff Gottes oder des Absoluten vollkommen approfondirt habe, und dann erst steht ihm das Recht zu, über das Verhältniß dieser beiden Begriffe, über das Verhältniß des Absoluten zu den Thesen der christlichen Glaubeslehre zu reden und eine Entscheidung zu geben. Würde sich nun hiernach ergeben, daß die Grundanschauung der christlichen Glaubenslehre sowohl in der Verbindung der Begriffe dem Wesen derselben zuwider gehandelt habe, und in den Bestimmungen, die sie einzelnen ihrer Hauptbegriffe gibt, mit dem Wesen dieser in Widerspruch gerathen sey, dann erst könnte der Inhalt des christlichen Glaubens als ein wesentlich unangemessener und unwahrer bezeichnet, und dann auch die Kritik, wie sie geschichtlich diesem Ziele zusteuernd auftrat, als die allmählig immer mehr und mehr wachsende und bewährt werdende Auflösung jener Lehrsätze angesehen werden, so daß in ihr die in ihnen ursprünglich vereinigten Widersprüche zum Bewußtseyn gebracht wurden. Ist aber das erstere noch nicht geschehen, d. h. ist das Wesen der Grundbegriffe des christlichen Glaubens noch nicht in seiner Tiefe und seiner Reinheit aufgefaßt: so ist die Kritik, auch durch den Lauf von Jahrhunderten hindurch ihrem Gegenstande in noch nichts näher gekommen; wenigstens kann man es gar noch nicht wissen, ob sie ihm näher gekommen ist, und ob sie ihm überhaupt näher kommen kann; ob vielleicht gar die Kritik gar nichts anders ist, als das Bewußtwerden aller der endlichen und

beschränkten Fassungen des absoluten Inhaltes der Religion, die aber eben in dieser absoluten Gestalt derselben aufgehoben sind, die daher auch nur erscheinen, um zu verschwinden und gerichtet, d. h. von der absoluten ihrer selbst gewissen Majestät der christlichen Religion überwunden zu werden. Denn auch von dieser Seite läßt sich die Kritik gegen eine Wahrheit ansehen. Die Wahrheit an sich ist in sich vollendet in ewiger Einheit und Harmonie, sie ist die freie und ihrer selbst gewisse Macht einer Menge von endlichen Verhältnissen und Bestimmungen, welche letztere nicht in ihrem eigenen Gebiete, sondern nur allein in dem einen Gebiete der in sich seyenden Wahrheit ihre Erledigung ihre Auflösung finden können; sie müssen alle in ihr aufgehoben und zu ihrer ewigen Ruhe gebracht werden. Dieß aber geschieht nun in einem zeitlichen Proceß, zunächst dadurch, daß diese Bestimmungen und Verhältnisse einseitig gegenüber der ewigen Wahrheit aufgefaßt werden. Hierbei werden sie zugleich polemisch im Gegensatze gegen dieselbe auftreten, indem sie sie in ihr Gebiet des Widerspruches herunterziehen: sie werden aber auch sich selbst, indem sie sich nicht aus diesem Gebiete der endlichen Beschränktheit zu erheben vermögen, indem sie gegen die Wahrheit sich anstemmen, richten, das Gericht, das sie in sich tragen, offenbaren und sich vernichten. In der Entwicklung der Wahrheit selbst aber erscheinen sie als das Lebendigwerden der in ihr gesetzten endlichen Bestimmungen und Verhältnisse, jedoch ihr Lebendigwerden ist nicht für sie, sondern für die Wahrheit, daher ist es ihr Aufgehobenwerden, ihr Tod, um in dem Reiche der ewigen Wahrheit nach ihrer zeitlichen Vernichtung ihre ewige Auferstehung zu feiern. So wäre also die Kritik, auch die objective Kritik nichts, als die gesetzte Unterscheidung und bewußte Erkenntniß, die sich die Wahrheit, ihrer immer gleich gewiß, giebt; von einem „Strome dagegen, der brausend heranstürzt, und gegen den alle Schleusen und Dämme nichts vermögen," könnte keine Rede seyn.

Betrachtet nun Herr Dr. Strauß seine Arbeit als den letzten und entscheidenden Stoß, den die Kritik gegen den Inhalt der christlichen Glaubenslehre ausübt, und durch welchen die letzten Reste derselben in Trümmer gehen sollen; so hängt nun alles davon ab, ob jener wirklich in der That, wie die moderne Schule meint, eine unangemessene und widersprechende Form des Gedankens ist oder nicht.

Ist jenes der Fall, so war allerdings schon vorher nichts daran zu halten: tritt das Letztere aber ein, so werden auch diese, wie die früheren Anläufe, nichts richten, sondern auch sie werden gleich bei ihrem Entstehen das Gericht ihres Vergehens wieder in sich tragen. Zuerst muß nun freilich (da der gegenseitige bloße Glaube keine Instanz bildet) die Entscheidung dieser Frage der Geschichte überlassen bleiben, die nicht ermangeln wird, das in sich Wahre als wahr zu rechtfertigen, und das in sich Nichtige auch als in der That nichtig erscheinen zu lassen, die auch über die Ueberzeugungsgründe der Einzelnen, ob sie reale wirkliche, oder irreale gewesen sind, Gericht halten wird. Allein ganz ist die Untersuchung dennoch nicht abgeschnitten. Will Dr. Strauß das ganze Gebiet der christlichen Religion stürzen, so muß er es vollkommen erfaßt, d. h. er muß den Sinn, den seine einzelnen Begriffe haben, allseitig und in ihrer Tiefe erkannt haben; es muß aber ferner das, was er an die Stelle dessen setzt, in sich vollendet seyn, d. h. es muß jede Frage jede Einrede ertragen können, es muß jeden Widerspruch von sich ferne zu halten im Stande seyn. Diese beiden Forderungen sind übrigens nicht einander fremd, sondern gehen unmittelbar auseinander hervor. Denn es leuchtet ein, daß eine bloße Scepsis, eben da sie von nichts Bestimmtem an und für sich, wenigstens für sie festem, ausgeht, gegen eine positive Wahrheit kein Recht haben kann, da sie den Begriff, gegen den sie sich wendet, nicht in seinem totalen und ewigen Wesen, sondern nur nach seinen endlichen daher beschränkten und als solchen auch sich widersprechenden Elementen kennt. Es liegt also jeder vernünftigen Kritik, die einen Erfolg verlangt, wenigstens auf ihn hoffen kann, eine bestimmte Auffassung des Begriffs, von dem es sich handelt, zu Grunde, und es fragt sich nun: erreicht diese Auffassung die Höhe des Begriffs, gegen den sie sich stemmt, oder hat sie dasjenige erreicht, was jener seyn will, und hat sie aber dasjenige von sich ausgeschieden, was den Begriff zu dem nicht kommen ließ, was er seyn wollte? Beides geschieht durch einander; nur durch eine ebenbürtige Auffassung vermag ein bestimmter Begriff in seinem ewigen Sichselbstgleichseyn erfaßt, und nur in diesem letzteren auch das erstere erreicht werden. Von der Entscheidung dieser Frage hängt es ab, ob die Polemik der modernen Philosophie gegen die christliche Religion

reüssire, oder ob auch sie zur Reihe derjenigen Kritik gehöre, die bloß um zu vergehen auftaucht, oder ob sie wenigstens, in einer argen Selbsttäuschung begriffen, wieder mitten in den zweifelhaften und ungewissen Kampf hineingeschleudert werde, den sie bereits zur gänzlichen Entscheidung gebracht zu haben glaubte.

Diese Untersuchung nun haben sich die folgenden Abhandlungen zur Aufgabe gestellt, und der Verfasser derselben findet es nicht für nöthig, dasjenige Resultat, welches er durch ein genaueres Erforschen sowohl der Straußischen Schrift, als auch des Hegel'schen Systems, als ihrer Basis, geworden ist, noch zu verhehlen, und es erst als Product der hier anzustellenden Untersuchung hervorgehen zu lassen, da doch diese Untersuchung vielmehr eine Folge der ihm gewordenen wissenschaftlichen Ueberzeugung ist. Auch eben so wenig nimmt er Anstand, zu bekennen, daß er schon, ehe er die Hegelische Philosophie und die neuere Schule derselben kennen konnte, die Sätze der christlichen Religion als die ewige Wahrheit angenommen, erfahren und erkannt habe, ja daß er auch den Bewegungen der neueren Philosophie auch den Strauß'schen Arbeiten mit der festen Ueberzeugung entgegen gegangen sey, daß sie gegenüber den Wahrheiten des christlichen Glaubens auf nichtigen und unwahren Prinzipien beruhen, daher auch nur Schein und keine Wahrheit enthalten. Eben so aber hat ihm auch die Untersuchung dieser Systeme seinem festen Glauben an die Religionswahrheiten eine fernere Bestätigung gegeben, und die Gewißheit verschafft, daß keine Menschenweisheit für sich zulänglich sey, die Höhe zu erreichen, in der sie sich halten. Indessen hofft er, deßwegen nicht als in Vorurtheilen befangen zu erscheinen. Denn gewiß kann es nicht Kennzeichen und Vorzug der Vorurtheilslosigkeit seyn, seiner eigenen Ueberzeugung, der hoffentlich das Verlangen nach Wahrheit zu Grunde liegt, zu mißtrauen und sie dem nächsten besten Windstoße Preis zu geben, wenigstens wäre dieß ein Vorzug, der mit der inhaltslosesten Characterlosigkeit ziemlich genau übereinkommen würde, sondern Vorurtheilslosigkeit kann nur in dem freien und unbeschränkten Eingehen in jeden Zweig des Wissens und in jede neue Erscheinung auf seinem Gebiete bestehen, wobei dasselbe erkannt und aufgenommen wird als das, was es ist, wobei denn auch natürlich die Folgen auf die eigene Ueberzeugung nur diejenigen seyn könne, die reell in

der Sache begründet liegen. Daß dieß letztere bei dem Verfasser stattfand, ist er sich fest bewußt, er gedenkt und hofft getrost, in den folgenden Blättern den Beweis davon zu liefern. Doch genug hievon! In Beziehung auf die eben aufgeworfene Frage ist unsere Erklärung über die Straußische Kritik der christlichen Glaubenslehre, nachdem wir sie im Zusammenhange mit der modernen Philosophie umsichtig geprüft haben, folgende:

1) Dr. Strauß ist in seiner Auffassung der christlichen Glaubenslehre den Hauptbegriffen derselben nicht entfernt gleich gekommen.[1]

2) Die eigene Auffassung jener Begriffe, die er im Sinne der Hegel'schen Schule an ihre Stelle setzt, hat so wenig das Sichselbstgleichseyn derselben erreicht, daß sie vielmehr von ihren Elementen bis zu ihren reichsten Concretionen von Widersprüchen ausgeht und zu Widersprüchen kommt.[2]

Hinsichtlich des letzteren Punktes ist noch zu bedenken, daß die philosophische Auffassung jener Begriffe nicht von ihm selbst erarbeitet wurde, sondern daß er sich hier bloß in die Anschauungs- und Auffassungsweise eines anderen, nemlich Hegels, hineinarbeitete und es kommt daher noch besonders die Qualität dieser Auffassungsweise in Betracht. Hier ist nun einzugestehen, daß er den Sinn des Hegel'schen Systems richtiger aufgefaßt hat, als diejenigen es thun, welche das Christenthum mit demselben zu vereinigen suchten: was nun einmal bei den beiderseitigen total verschiedenen Tendenzen und Auffassungsweisen nicht anders geht, als allein durch Unklarheit, Illusion und Inconsequenz. Wir verweisen hier nur zunächst auf die beiden Cardinalpunkte: die Persönlichkeit Gottes und die Dreieinigkeit.[3] Hier ist es in der That unbegreiflich, wie man meinen konnte, in dem Hegel'schen System dieselben Begriffe noch finden zu können. Nicht nur hat Strauß durch bündige Nachweisungen aus den Werken Hegel's gezeigt, daß der Satz: die Substanz sey als Subject zu fassen, durchaus noch nicht zur Annahme eines persönlichen Gottes in dem Hegel'schen Systeme berechtige,[4]

1) Vgl. unten erstes Kapitel.

2) Vgl. drittes und viertes Kapitel.

3) Die kirchliche Dreieinigkeitslehre aus dem Hegel'schen System ausgeschieden. Vgl. Glaubensl. p. 492, gegen Marheinike 494, gegen Weiße 495.

4) l. c. p. 513 sq. „Gott ist lebendiger Geist allein dadurch, daß sein Seyn nicht das Abstracte, sondern das in sich bewegende Unterscheiden und in den von ihm unterschiedenen Personen Erkennnen seiner selbst ist."

sondern auch die Stelle in der Religionsphilosophie,[1] in welcher nach Strauß Hegel sich zu sehr dem kirchlichen Systeme accommodirt haben soll, spricht so deutlich als immer möglich gegen eine solche Fassung. Denn Hegel bemerkt ausdrücklich: „Wenn man hier in der Religion die Persönlichkeit abstract festhält, so hat man drei Götter, und da ist die Subjectivität eben so verloren, die unendliche Form, die unendliche Macht ist dann nur das Moment der Göttlichkeit, oder die Persönlichkeit als unaufgelöst, so hat man das Böse, denn die Persönlichkeit, die sich nicht in der göttlichen Idee aufgiebt, ist das Böse. In der göttlichen Einheit ist die Persönlichkeit als aufgelöst gesetzt, nur in der Erscheinung ist die Negativität der Persönlichkeit unterschieden von dem, wodurch sie aufgehoben wird." Hier ist so klar als möglich ausgedrückt, daß die Persönlichkeit nur ein Moment, und zwar ein aufzuhebendes in dem Geiste und in dem Absoluten sey, das nur in der Erscheinung als ein besonderes fortbestehendes erscheine, dagegen in der Sphäre des Absoluten zu dieser Erscheinung nicht gelange. Wenn man nun auch sagt, daß auch nach Hegel in der Subjectivität die Person ihre Persönlichkeit habe,[2] so ist doch in dieser Subjectivität die Persönlichkeit aufgehoben, und so wenig man nun von dem Absoluten, das in der That die Aufhebung aller endlichen Bestimmungen ist, sagen kann, daß es diese oder jene seye, eben so wenig kann man natürlicherweise von demselben sagen, daß es gerade vorzugsweise diese sey. Denn sie hat in der That nichts vor den übrigen voraus. Oder, von einer andern Seite, wer von dem Absoluten aussagt, daß es persönlich ist, muß doch nothwendig in dieser Bestimmung nicht eine solche fixiren wollen, die endliche Elemente in sich hat, und darum in einer andern, etwa der der Subjectivität, erst aufgehen muß, sondern sie muß ihm dasjenige seyn, in welchem alle übrigen Bestimmungen erst ihre Vollendung und Wahrheit finden; — wie kann man aber nun bloß deßwegen, weil Hegel auch von der Persönlichkeit im Verhältniß zum Absoluten spricht, aber auf eine

1) Vgl. Hegels Religionsphilos. II. p. 197.

2) Vgl. a. a. O. „In der Liebe, in der Freundschaft, ist es die Person, die sich erhält, und durch ihre Liebe ihre Subjectivität hat, die ihre Persönlichkeit ist. Diese Stelle erkläre man sich durch eine weiter oben vorkommende: „Es ist der Character der Person des Subjects vielmehr seine Isolirung, Abgesondertheit, (d. h. seine Persönlichkeit) aufzuheben."

Weise davon spricht, die nicht entfernt den Begriff, den man selbst von derselben hat, erreicht, sondern etwas ganz anderes ist, auf den Gedanken gerathen: Hegel habe auch einen persönlichen Gott? Wie weit aber dann die Subjectivität des Absoluten zu einem solchen Terminus berechtige, zeigt die oben beigebrachte Stelle von Strauß.

Wenn wir nun so der Ueberzeugung geworden sind, daß Strauß in den Kardinalpunkten den richtigen Sinn des Hegelischen Systems getroffen habe, so ist dennoch die Frage noch nicht beantwortet, ob er und die neue Schule mit Freiheit in dasselbe eingegangen sey, d. h. ob er denjenigen Blick sich bewahrt habe, der durch eine allseitige und selbstständig über seinen Gegenstand sich verbreitende Hindurcharbeitung gewonnen wird, eine solche Hindurcharbeitung, die eine von Außen her aufgenommene Ansicht erst wahrhaft zum freien und bewußten Eigenthume macht? Diese Frage ist uns deßwegen von Interesse, weil eine solche Auffassung eines Systems allein die Befähigung und Berechtigung geben kann von irgend einem Systeme aus gegen die bestehende Wahrheit, die sich durch Jahrhunderte hindurch Geltung bei vielen Tausenden verschafft hat, in die Schranken zu treten. Denn gewiß kann man einem, der sich hiezu erkühnet, mit Recht die Frage aufwerfen: was nun aber dich betrifft, bist du nun deiner Sache auch gewiß? Nicht etwa glaubst du dieselbe, scheint dir die Ansicht dieses oder jenes Philosophen wahr, bist du von ihr überzeugt oder meinst du von ihr überzeugt zu seyn, sondern hast du das ganze Terrain, auf dem du dich bewegst, erforscht, hast du alle Fragen und alle Einreden gegen deine Ansicht umsichtig in Rechnung genommen, hast du nicht nur die gegenüberstehende Ansicht in ihrer Tiefe und in ihrem Wesen aufgefaßt, sondern hast du dir auch über deine eigene bewußte Rechenschaft gegeben, also daß dir nichts Dunkles mehr übrig ist, und dein ganzes System in einer gediegenen sich selbst durchsichtigen Form dir vorliegt, so daß du weißt, worauf du fußest? Denn es ist mehr als einleuchtend, daß wenn eine Beschränktheit in dem angenommenen System sich noch vorfindet, eine Dunkelheit sich stellenweise verbreitet oder durchzieht, und das *Γνῶθιδ σεαυτὸν* fehlt, daß in diesem Falle der begonnene Kampf ein Kampf auf gut Glück ist, ein Kampf der schon in sich den Keim zur Niederlage trägt, ein Kampf der nicht zur Aufhellung

sondern zu um so größerer Verwirrung der Verhältnisse beitragen kann. In dieser Hinsicht ist uns in dem Werk von Strauß sogleich eine Ungleichheit und Unsicherheit in der Behandlung aufgefallen, in der bald diese bald jene Bezeichnungen, die unmöglich ganz dasselbe ausdrücken können, für denselben Gegenstand gebraucht werden, eine Unsicherheit in der Anschauung, die bald auf diese bald auf jene Weise dieselben Dinge betrachtet.[1] Dieß kann unmöglich da eintreten, wo die erkannte Wahrheit sich zur vollständig sich in sich unterscheidenden Klarheit und zur Gediegenheit der Form hindurchgearbeitet hat. Zwar mag der Schein nach objectiver Darstellung und das Verlangen nach objectiven Resultaten, wie dieß sich schon in der objectiven Kritik aussprach, die Veranlassung dazu gewesen seyn, nun auch die positiven Resultate nicht in eigener Form, sondern in den geschehenen Aussprüchen der modernen Philosophie darzustellen. Allein dieser Gedanke war gewiß ein ganz unglücklicher und verfehlter. Denn nicht nur daß ein großer Theil der Leser, dem das Positive wichtiger ist als das Negative sich nun mit dürftigen, unzusammenhängenden und sich selbst ungleichen Notizen kümmerlich abgespeist sieht; es verräth auch dieß Verfahren weiterhin wohl eine Ueberzeugung, nicht aber eine wissenschaftliche selbstständige Durchbildung, wenn man sein ganzes System in Fragmente anderer Schriftsteller einkleiden kann, und die Differenzen, die immer bei individuellen Auffassungen statt finden, nicht ahnt, sich nicht bemüht, dieselben auszugleichen: was freilich nur von einer selbstständigen systematisch gegliederten, eigenen Ansicht aus möglich ist. Als eine weitere Folge aber dieser Ungleichheit und Abgerissenheit erkennen wir eine offenbare Beschränktheit und Befangenheit in der Hegel'schen Grundanschauung. Eine zergliedernde und auflösende Kritik erwartet man natürlich schon zum Voraus von dem Verfasser des Lebens Jesu; wie dort so findet man dieselbe auch in dem gegenwärtigen Werke ohne Schonung und rücksichtslos ausgeübt; aber immer nur ausgeübt auf dem Terrain der gegenüberstehenden Ansicht: die eigene Ansicht dagegen tritt wie dort so auch hier sich selbst genügsam, ohne Vermittlung, ohne genaueres Eingehen in die Sache, ohne alle sich selbst Rechenschaft gebende Untersuchung, bloß versichernd auf. Und wie wohlthätig, wie nothwendig wäre doch eine eben so langmüthig

1) Die nähere Begründung 1tes u. 2tes Kapitel.

und rücksichtslose Kritik auf dem eigenen Gebiete gewesen! Sind doch auch in der Hegel'schen Schule selbst so mancherlei Fassungen derselben Begriffe erschienen, daß man in einem so abschließenden Werke, wie das gegenwärtige seyn will und seyn muß, wenn es einen Zweck haben will, gewiß das Bedürfniß hätte einsehen sollen, wie vor allen Dingen ein tieferes Eingehen auf die Grundbegriffe des Systems, eine freie Untersuchung derselben zuerst Noth thue. Und dann auch im Verhältnisse zu dem Gebiete der Gegner hätte so leicht eingesehen werden können, daß es sich meist um etwas ganz Anderes handle, als das was bestritten, oder auch das, was an die Stelle desselben gesetzt wurde; sollte da nicht der Gedanke nahe gelegen seyn, zuerst diese Begriffe aufzufassen, wie sie aufgefaßt seyn wollen, sodann zu sehen, ob das, was sie wollen ein wahres Begehren sey oder nicht, ob es weiter wolle als das, wozu sich das Hegel'sche System erhoben hat, und warum dasselbe dieß nicht leisten könne, und ob es dasselbe etwa nicht leisten sollte: ob wirklich an dem Schlusse des Systems, mit der sich selbst denkenden, bethätigenden und genießenden Idee das Seyn sich vollkommen erreicht und alle seine endlosen Beschränkungen und Widersprüche auch in der That von sich abgeworfen habe, oder ob nicht vielleicht auch hier noch unaufgelöstes und verwirrtes sich finde, das eine weitere Sphäre nothwendig mache, ob vielleicht mit den Begriffen Gott und Persönlichkeit, die aus dem gegenüberstehenden Gebiete herüberkommen, eben etwas gesagt und gewollt sey, das im Hegel'schen System seine Erledigung noch nicht gefunden. [1] Von allem diesem aber oder auch nur einer Ahnung solcher Forschung findet sich nichts. Sodann sind schon der Hegel'schen Philosophie gegenüber Fragen aufgeworfen worden, die weiterer Untersuchungen bedurft hätten, als die sind, mit denen sie in dem gegenwärtigen Werke abgefertigt werden. So hat man gesagt: Gott nach dem Hegel'schen System werde erst; und ist es nun eine Antwort darauf, wenn man dann erwiedert, „daß das, was Resultat ist, nicht Resultat eines andern, sondern seiner selbst, und eben so absolut das erste sey? [2] Denn wo ist gerade dieser Satz, daß das Resultat zugleich auch sich zum Anfange herstelle, nicht bloß versichert und gesagt worden? Den Beweis

1) cfr. unten 1tes Kapitel.

2) Vgl. Glaubenslehre S. 519.

dafür finden wir nirgends, so daß es scheint: es sey dieß das Unnachweisbare, wo der dialectische Proceß abbreche und plötzlich einen Sprung mache, der mehr geglaubt als anerkannt werden muß. Oder, was den Vorwurf der Unruhe des Hegel'schen Processes betrifft, ist es da genug zu sagen: der, der ihn gemacht habe (nemlich H. Fichte) habe ihn bereits gelöst, sagend: „eben im unendlichen Anderswerden sey das Hegel'sche Absolute Eins und Selbst, Subjectivität, im ewigen Sichsetzen sey der Gegensatz eben so ewig aufgehoben, d. h. seine Bewegung in sich sey eben so absolute Ruhe. Als wenn nicht eben das, was er referirte und verstehend darstellte, dem Fragenden das Widersprechende geschienen hätte? Ist es nun eine umsichtige Manier, das, was eben getadelt wurde, nochmals zu wiederholen? Phrasen von „geringer Stufe des Bewußtseyns" thun nichts zur Sache, wenn man deutlich zu erkennen gibt, daß man seine Ansicht wohl zu sagen, zu versichern, nicht aber zu erklären und von jedem Widerspruche zu befreien im Stande ist. [1] Aber auch innerhalb des Hegel'schen Systems, wenn von außen keine Veranlassung dazu käme, ist der Gedanke noch nicht so sich selbst durchsichtig, daß es keiner weitern Arbeit bedürfte, daß man nun auf dem durch Hegel erbeuteten ausruhen, und die Menschen der übrigen Systeme in ihrem Ringen und Mühen, wie dort der unterirdische Charon, nur bloß belächeln dürfte? Im Gegentheile hat erst in neuerer Zeit ein Schüler Hegels, und zwar ein solcher, in dessen Worten Dr. Strauß gerne spricht, auch innerhalb des Systems Antinomien und Widersprüchen entdeckt, die nun in der kommenden Zeit seiner Ansicht nach untersucht und gelöst werden sollten. [2] „Die Philosophie, klagt er, schickt mich dem Glauben in die Arme; dieser aber wirft mich wiederum in die Arme der Philosophie zurück, und diese schleudert mich wiederum in die Arme des Glaubens; so ist mein Geist der Spielball beider großen Mächte." [3] Hat diese Antinomien deren Frauenstädt noch eine ganze Serie nachfolgen zu lassen verspricht, [4] Dr. Strauß

1) Vgl. Glaubenslehre S. 523. Die genauere Auseinandersetzung dieses Punkts s. unten Kap. 1. und 4.

2) Frauenstädt in seinen beiden Schriften: „Ueber die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes, und über die Menschwerdung Gottes.

3) Frauenstädt Menschwerdung Gottes Seite 141.

4) A. a. O. Anmerkung.

wahrgenommen und behandelt? Wahrgenommen wohl, da ihm Frauenstädt in seinen sonstigen Aussprüchen oft sehr gelegen kommt, aber behandelt? Doch er hat sie behandelt; „Ein Progreß in's Unendliche wie man sieht; von dem es einen nur Wunder nehmen muß, wie ihn der Verfasser für ein unvermeidlich Letztes ausgeben mag, da er doch selbst an einem andern Orte den Fehler verrathen hat, durch den jener Progreß überall, wo er sich findet, herbeigeführt ist: dadurch nemlich, daß von zwei Bestimmungen, die wesentlich zusammen zu fassen waren, abwechselnd nur die eine und wieder die andere gesetzt wird." [1] Wir aber unsererseits müssen uns ebenfalls nur wundern über diese Verwunderung, die nicht begreifen kann, daß eben dieses wesentliche Zusammenfassen dasjenige ist, an dem Frauenstädt Anstoß nimmt, und das er für unmöglich erklärt, wie aus folgenden Stellen über diesen Gegenstand erhellt. „Wie löst nun aber die Philosophie das große Räthsel? (nemlich, daß Gott als Person eine andere neben sich verlangt, die als gesetzte unmöglich ist). Sie sagt: „Im reinen allgemeinen Ich sind alle besondere Ich verschwunden; das reine Ich der Vernunft ist nur eines, hier gibt es kein Du und kein Er; dieses Ich ist in jedem Individuum dasselbe, wie es überhaupt nur eine Vernunft und Vernunft-Wahrheit, einen Vernunft-Inhalt und eine Erkenntniß des Vernünftigen gibt; das Endliche hat keine Wahrheit, die Wahrheit des endlichen Geistes ist der absolute Geist. [2] Aber wir haben schon gesehen, daß dieß eine Scheinlösung ist, daß die Philosophie, wenn sie den Begriff des Geistes wahrhaft denkt, wenigstens zwei Ich annehmen muß, und eben dadurch sich über sich hinaus zum Glauben forttreibt. Das Selbstbewußtseyn (Ich) genügt sich nur einem Selbstbewußtseyn (Ich) gegenüber. [3] Nun aber ist es ein Widerspruch, daß das Ich (Gott) ein anderes Ich setzt und darin sich ein Anderer wird, und doch es selbst bleibt; [4] es ist ein Widerspruch, daß

1) Glaubenslehre S. 21.

2) Wir sehen also daß dieser Weg der Lösung, den Strauß vorschlägt, auch hier Frauenstädt nicht bloß entfallen war, sondern, daß er ihm nicht genügte. Dasselbe schlug ihm Gabler in dem der ersten Schrift vorgedruckten Brief Seite XIV. und XVII. vor, jedoch genügte er ihm nicht. cfr. Menschwerdung Gottes Seite 84.

3) L. c. Seite 41.

4) Menschwerdung S. 117. „Der Widerspruch ist also dieser: Gott soll, indem er Mensch wird, nicht aufhören zu seyn, was er ist, er soll

das zweite Ich, das menschliche werden soll, da es doch Begriff des Ichs ist: causa sui zu seyn, und endlich ist es der dritte Widerspruch, daß diese beide Ich wieder in eins zusammengefaßt werden sollen.“ [1]

Nehmen wir dieß zusammen: das leichte Hinweggehen über diese Probleme, das Unberührtlassen vieler Anderer, die im Hegel'schen System liegen, und die, ehe irgend an eine Kritik der christlichen Religion zu denken ist, gelöst werden sollten; so gibt uns dieß zwar allerdings den Eindruck einer nicht geringen Selbstgenügsamkeit, aber auch einer Leichtgläubigkeit und Beschränktheit in der einmal ergriffenen Ueberzeugung: so daß von einem solchen Standpunkte aus, der selbst noch unerforscht ist, die Einreden gegen das objective Gebiet der christlichen Glaubenslehre, und sollten sie auch mit einer objectiven Kritik verstärkt werden, dennoch zu keinem reellen Erfolge Hoffnungen zu berechtigen scheinen; ja, daß so lange diese Dunkelheit nicht gelöst, so lang die Widersprüche im Systeme zurückgelassen werden, so lange keine ebenbürtige Auffassung des Glaubensinhalts erfolgt; dieser nicht im geringsten alterirt ist, in seinem alten Glanze dasteht und sich noch gar nicht in den Vertheidigungs-Stand versetzt sieht. [2] Daher denn auch mit Recht die hier eingeleitete Vertheidigung des christlichen Glaubens nicht

Gott bleiben, denn er soll nur Anderes, nicht aber ein Anderer werden, und dennoch in so fern er Mensch wird, soll er nicht bloß Anderes sondern wirklich ein Anderer werden, soll also dennoch aufhören, er selbst zu seyn, Gott zu bleiben. Wer diesen Widerspruch nicht anerkennt, ist ein oberflächlicher, gedankenloser Denker.

1) A. a. O. S. 117. vgl. auch Freiheit des Menschen und Persönlichkeit S. 127. „Die Schwierigkeit ist also nicht diese, daß Gott, als absolut, kein Anderes außer sich haben kann, als Person hingegen ein Anderes ein Nicht-Ich fordert, sondern die Schwierigkeit ist vielmehr diese, daß das Nicht-Ich Gottes selbst wider Ich und Person, daß das Nicht-Ich ein Du und Er ist, als solches aber nicht durch Gott gesetzt seyn kann. cfr. 124.

2) Vgl. Frauenstädt, Menschwerdung Gottes Seite 134. ff. cfr. Persönlichkeit Gottes, Seite 117. bis 140. „Weder soll die menschliche Ichheit in der göttlichen untergehen, daß sie darin verschwindet, noch soll die göttliche Absolutheit an der menschlichen Ichheit eine Grenze haben. — — So wenig aber die menschliche Freiheit mit der Geschaffenheit des Menschen sich vereinigen ließ, eben so wenig läßt sich die absolute Persönlichkeit Gottes mit der Ichheit und Persönlichkeit des Menschen vereinigen.“

in einer Vertheidigung, sondern in dem offensiven Untersuchen und Sichten des feindlichen Terrains sich bewegt; das übrige, was dann noch zu thun ist, mag der Zeit überlassen bleiben. —

Erstes Kapitel.

Der Begriff der Persönlichkeit in der modernen Gottes-Lehre.

Obgleich es dem Herrn Dr. Strauß als eine einleuchtende und angenommene Sache erscheint, daß „nur anderen Personen gegenüber ein Wesen, auch das Absolute nicht ausgenommen, Person seyn kann, [1] so kann doch auch er nicht umhin das Absolute in eine nähere Beziehung mit dem Begriffe der Persönlichkeit zu setzen. Und diese Beziehung ist es, an die wir uns zunächst zu halten und sie näher zu untersuchen haben. Es ist aber dieselbe in dem Werke selbst auf mehrfache Weise varirt ausgedrückt worden. Die zunächst hieher gehörige Stelle ist folgende: Die Persönlichkeit Gottes muß nicht als Einzelnpersönlichkeit, sondern als All-Persönlichkeit aufgefaßt werden." [2] Da aber durch die oben gegebene Erklärung es als das Wesen der Person angegeben wurde, Einzelnpersönlichkeit zu seyn; so erheben sich sogleich, indem wir diese beiden Erklärungen mit einander zu verknüpfen suchen eine Menge widersprechender Fragen. Was soll jener Beisatz „All"? Soll er sich wirklich auf den Begriff „Persönlichkeit" beziehen? Dann aber entsteht die Schwierigkeit zu verstehen, was denn eigentlich damit gemeint sey. Halten wir uns an die erste Erklärung über das Wesen der Persönlichkeit, so fallen uns die Termini, Einzelnpersönlichkeit und Persönlichkeit überhaupt zusammen, und eben dadurch fallen dann auch die Termini „Persönlichkeit" und „Allpersönlichkeit" stricte und als unvereinbare Dinge auseinander, so daß uns die angegebene Definition Gottes, hinsichtlich der Bestimmung der Persönlichkeit, in die umschlägt: „die Persönlichkeit Gottes muß nicht als (Einzeln-) Persönlichkeit, sondern als Nicht-Persönlichkeit gedacht werden. Daß aber dann damit nichts gesagt ist, leuchtet

1) Vgl. Glaubenslehre. S. 505.
2) A. a. O. S. 524.

ein, während uns doch der beständige Nisus, den Begriff des Absoluten in eine Verbindung mit dem der Persönlichkeit zu bringen, überall hervorleuchtet, und in der Erklärung bestimmt enthalten ist: „daß der Speculation unserer Tage Gott nicht die bloß allgemeine Substanz, (— gegen das Spinozistische System —) zu deren Substanz oder Gott sein, das In sich setzen, der Persönlichkeit nicht mitgehörte, sey." [1] Also soll nun mit dieser All-Persönlichkeit dennoch Ernst gemacht werden? Es scheint dieß wirklich, wenn man namentlich denn auch die Erklärung dazu nimmt, weil Gott an sich die ewige Persönlichkeit selbst ist u. s. f. Wir nehmen diese Erklärung an, indem wir die erstere zu vergessen suchen, und setzen, ohne daß wir auch zunächst wissen, was darunter zu verstehen sey, eine All- oder eine ewige Persönlichkeit, und schreiben sie dem Absoluten zu; aber nur begreifen wir dann nicht, wie es komme, daß Dr. Strauß in einem ganzen Paragraphen das Geschäft sich vorsetzte, die Vorstellung von einem persönlichen Gott aufzulösen, wenn er selbst Gott wieder zu einem persönlichen macht. Denn, daß niemand an der Art der Persönlichkeit hängen zu bleiben im Sinne hat, die auch das Absolute verendlichet, wird wohl glaublich seyn, und namentlich diejenigen, die die Person nur andern Personen gegenüber fassen können, werden ihm für den Begriff einer All- oder ewigen Persönlichkeit, sofern er nur das Wesen des Begriffes adäquat enthält, nur dankbar seyn. Aber wir werden vielleicht auf die Bestimmung hingewiesen, daß Gott die ewige Persönlichkeit nur an sich selbst sey, das heiße noch nicht: er sey Persönlichkeit. Hiebei ist jedoch nur zu bedauren, daß wir keine nähere Nachweisungen über die Persönlichkeit an sich erhalten haben, zumal da wir uns in diesem Falle in den Hegel'schen Schriften nicht weiter Raths erholen können. [2] Denn, wenn wir auf dieses Ansichseyn näher eingehen, so muß sich uns das Absolute überhaupt in dieser Bestimmung als die Idee oder das Absolute in dem ab-

1) Ibidem S. 523.

2) Hegel scheint hierüber in den verschiedenen Darstellungen in der Encyklopädie und der Logik ungleich zu seyn. Während in der Encyklopädie von dem Terminus der Persönlichkeit nichts vorkommt, sondern die absolute Idee einfach die Einheit der objectiven und subjectiven Idee genannt wird; (vgl. Encyklopädie §. 236. S. 248): so heißt es dagegen in der Logik III. Thl. S. 371. „Der Begriff ist nicht nur Seele, sondern freier, subjectiver

stracten Elemente des Gedankens ergeben. Gehen wir nun aber die Lehre von der Idee, nemlich der logischen, näher durch; so finden wir noch nirgends die Kategorie der Persönlichkeit aufgeführt, obgleich andere Kategorien, die ebenfalls in der Erkenntniß des Begriffs Gottes eine Rolle spielen, vorkommen. So erscheint uns die Idee in der Bestimmtheit der Subjectivität und der Objectivität, in der Bestimmtheit der Unmittelbarkeit, als Leben, und ferner als Erkennen u. s. f., aber von der Kategorie der Persönlichkeit findet sich überall nirgends etwas. Wollte man nun auch sagen, in dem Ansichseyn der Idee müße auf jeden Fall auch das Ansichseyn der Persönlichkeit, als eine Bestimmtheit der concreten Idee gesetzt seyn; so ist gleichwohl eine Ungenauigkeit und Unbestimmtheit in der Anschauung unverkennbar, die gewiß nicht mit einem klaren, durchgearbeiteten, freien Blicke in das ganze System sich vereinigen läßt. Denn nur sehr uneigentlich läßt sich von den meisten Bestimmungen der concreten Idee aussagen, daß sie in der logischen Idee ihr Ansichseyn haben, in sofern das Ansichseyn sehr

Begriff, der für sich ist, und daher die Persönlichkeit hat, — der practische, an und für sich bestimmte, objective Begriff, der als Person undurchdringliche, atome Subjectivität ist, — der aber eben so sehr nicht ausschließende Einzelnheit, sondern für sich Allgemeinheit und Erkennen ist, und in seinem andern seine eigene Objectivität zum Gegenstande hat." — Allein unverkennbar wollte Hegel in dieser Stelle nur das Verhältniß der beiden Momente der absoluten Idee, nemlich der Subjectivität und Objectivität, zunächst noch in der abstracten Bestimmtheit des Gedankens, zu ihrem freien d. h. aus dieser Bestimmtheit entlassenen in die Verwirklichung eingegangenen Auftreten bestimmen, um anzugeben, daß die absolute Idee den höchsten Gegensatz seiner Realität oder seinem Wesen nach in sich habe, wenn sie schon in ihrer Entwicklung bis hieher diese Momente nicht in ihrem einzelnen Fürsichseyn in sich habe. Daher schließt die Stelle auch ganz hiezu passend. „Alles übrige ist Irrthum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkühr und Vergänglichkeit; die absolute Idee allein ist Seyn, unvergängliches Leben sich wissende Wahrheit, und ist alle Wahrheit." Und so wäre denn die hier genannte Persönlichkeit nicht in den Prozeß mit herein gesetzt, sondern müßte erst nachfolgen. Eine Bestätigung erhält diese Erklärung durch eine Vergleichung der beiden vorhergehenden Momente in der Logik selbst, wobei man aber mehr als in der Encyklopädie eine Rücksichtsnahme auf die Bestimmungen der Idee in ihrem Andersseyn wahrnehmen wird, was sowohl aus einem Verlangen nach Verdeutlichung, als auch dem zuzuschreiben ist, daß Hegel selbst dieses Feld erst zu bearbeiten hatte.

häufig in Beziehung auf das Einzelne der concreten Idee das Nichtseyn derselben ist. Das einzelne Moment nemlich wird zu diesem einzelnen nur durch das, wodurch es der logischen Idee entgegengesetzt ist; und deßwegen kann diese auch nicht betrachtet werden, als das Ansich dieser Einzelnheit, so weit sie als solche festgehalten wird, sondern vielmehr nur als das Moment der Aufhebung für diese Einzelnheit, wodurch sie über diese unangemessene einzelne Form hinausgetrieben wird. Es ist aber leicht einzusehen, daß in diesem Falle von dem Ansichseyn eines solchen Moments nur uneigentlich gesprochen werden kann. In der Idee ist das Einzelne aufgehoben, es erscheint gegen dieselbe als Beschränktheit, Trübheit, Vergänglichkeit, das bloß als solches kein Ansich hat. Es ist nun zwar richtig, daß auch die Bestimmung des Subjects in der Entwicklung der concreten Idee wieder vorkommt, jedoch eben der Umstand, daß dieselbe Bestimmung Moment der logischen Idee ist, ja daß diese kurzweg auch die subjective bezeichnet wird, zeigt dann seinerseits, daß, wenn schon die Subjectivität als Bestimmung der concreten Idee mit endlichen Bestimmtheiten behaftet erscheint, dieselbe doch an und für sich nicht nothwendig solchen Beschränktheiten unterliegt. Gäbe es nun in diesem Sinne auch eine Persönlichkeit an sich, so müßte es auch möglich seyn, dieselbe ebenfalls, als von diesen endlichen Beschränktheiten befreit, aufzufassen. Dabei müßte sie auch an sich als Persönlichkeit aufgefaßt werden können, ja noch vielmehr und wahrer, als auf die zweite Weise. Somit muß unmittelbar ausgesagt werden können, Gott sey Persönlichkeit, oder es kann dieser Terminus vernünftiger Weise in keine Beziehung mit Gott gebracht werden. Will man aber dennoch den Satz, daß die Person, nur mit endlicher Bestimmung behaftet, aufgefaßt werden könne, festhalten, so müßte man nur sagen: eben weil die Persönlichkeit eine solche endliche Bestimmtheit seye, so seye es das Wesen der an sich seyenden Persönlichkeit dieselbe aus sich hinauszusetzen. Aber wenn die Idee, als an sich persönlich die Persönlichkeit setzt, diese Persönlichkeit überhaupt und an sich eine widersprechende und endliche ist, so ist leicht seyn zu sehen, daß sie in diesem Falle schon zuvor einen Widerspruch in sich aufgenommen hat. Hat sie aber bereits einen solchen in sich aufgenommen, so hat sie auch bereits die Bestimmung der Endlichkeit in sich, und ist gar nicht nöthig, daß sie die zweite

Persönlichkeit oder die der concreten Idee setzt. Es müßte also der oben angeführte Satz „weil Gott an sich die ewige Persönlichkeit selbst ist" nicht so, sondern vielmehr im Gegentheil so lauten, weil Gott an sich die endliche Persönlichkeit selbst ist; oder man müßte um auszuweichen von diesem Ansichseyn auf ein weiteres Ansichseyn zurück, was aber, wie natürlich, auf einen unendlichen Rückschritt hinauslaufen würde. So ist nun also die Persönlichkeit entweder nicht überhaupt eine endliche und dem Absoluten widersprechende, oder sie ist dieß; aber dann läßt sich auch nicht von einer Persönlichkeit an sich sprechen, und die Erklärung, daß Gott die Allpersönlichkeit oder die ewige an sich seyende ist, ist wenigstens eine gehaltlose und nichts sagende, oder eine widersprechende und ganz unklar gedachte, die nur in der Unbestimmtheit und Unklarheit, in der sie sich hält, den Widerspruch zu verbergen vermag. Dieß scheint auch die Glaubenslehre wenigstens gefühlt zu haben, deßwegen empfand sie das Bedürfniß, der bereits gegebenen Erklärung noch weiter hin eine Variation beizusetzen, welche lautet: „statt unsererseits das Absolute zu personificiren, müssen wir es als das ins Unendliche sich selbst personificirende begreifen lernen." [1] Hier könnten wir nun zwar den Ausdruck Allpersönlichkeit auf eine abstracte Weise mit den unendlich vielen Persönlichkeiten in Verbindung setzen, wornach das Absolute, das Zusammenfassende oder nach Frauenstädt das Durchtönende, [2] kurz alle Persönlichkeiten wäre; allein die vielfach wiederholten Versicherungen, daß das Absolute selbst es sey, welches in sein Andersseyn gehe und so sich auch zu den endlichen Persönlichkeiten bestimme, verbieten uns dieß bestimmt. Wir müssen also den Nachdruck auf das sich selbst personifiziren legen, und sehen, was damit gewonnen ist. Allein wenn wir oben gesehen haben, daß ohne einen Widerspruch in sich, oder gegen den Satz, daß das Absolute nicht personificirt, d. h. als Person gefaßt werden dürfe, von einer ewigen an sich seynden Persönlichkeit des Absoluten gar nicht gesprochen werden könne, so ist nicht abzusehen, wie von einem Sichselbstpersonificiren jetzt noch gesprochen werden kann, ohne daß auch dieser Ausdruck wieder gleichlautend wird mit dem, daß es

1) Glaubenslehre S. 524.

2) Frauenstädt, Freiheit des Menschen und Persönlichkeit Gottes. S. 140.

nemlich nicht sich ins Unendliche selbst personificire; denn sich selbst personificiren, kann doch nichts heißen, als das, was etwas an sich ist, nun für sich setzen. Ist nun aber Gott nicht an sich Persönlichkeit, so kann er dieselbe auch nicht für sich setzen, oder man kann nicht sagen, daß er sich selbst personificire. Damit soll nun freilich nicht gesagt seyn, daß die Persönlichkeit als endliche auf diese Weise dann gar nicht möglich sey; sie mag gesetzt werden, aber nur kann man dann nicht sagen, daß das Absolute darinnen sich personificire. Denn wenn die Persönlichkeit überhaupt dem Absoluten widerspricht, so kann es sich in derselben nicht setzen, sondern es muß im Gegentheil diese Bestimmung als eine schlechthin widersprechende bloß aufheben; und wenn daher auch das Absolute personificirt, d. h. Personen hervorbringt, so bringt es doch gerade in diesen Personen, so weit sie Personen sind, nicht sich selbst hervor, sondern etwas Anderes oder vielmehr Andere, und nur so weit diese Personen nicht Personen sind, oder als solche wieder aufgehoben werden, bringt es sich selbst hervor. Somit zeigt es sich, daß auch in dieser zweiten weiteren Erklärung, die die Glaubenslehre über das Verhalten Gottes zur Persönlichkeit gibt, eigentlich nichts oder nur sich widersprechendes gesagt ist, und daß das, was hierüber ponirt ist, ebenso gut auch wieder negirt werden könne, oder negirt werden müße. Glaubt man aber zuletzt, wenn auch in dieser Erklärung nicht fest gehalten werden könne, daß das Absolute sich selbst personificire oder sich in den einzelnen Persönlichkeiten zur Person bestimme, doch damit etwas gesagt und gewonnen zu haben, daß nun das Absolute als dasjenige, welches die Persönlichkeit aufgehoben hat, erscheint, so verschwindet diese Hoffnung wieder darin, daß dieses Aufheben, bloß als Aufheben, nicht aber als Aufbewahren in dem Hegel'schen Sinne auftritt. Denn die Persönlichkeit als endliche Bestimmung bestimmt sich weiter zum Subjecte und so fort; sie also bleibt zurück, oder das, was die Persönlichkeit zur solchen macht, worin sie ihr Wesen hat, hebt sich in den folgenden Bestimmungen auf. Denn es ist in der Beziehung des Ansichseyns der Idee zu den endlichen Bestimmungen in der reellen Entwicklung stets das Allgemeine im Widerspruch mit dem Endlichen, wodurch es endlich ist: mit ihm als endlichem und für sich seyenden, schließt es sich nicht zusammen, sondern

mit ihm, sofern es selbst darin enthalten ist, als Unendliches: und es würde somit die Erklärung: Gott ist das sich selbst personificirende, gleich viel sagen, als wenn es nach der andern Definition heiße: Gott sey das zum Subjecte in seinem abstracten Fürsichseyn sich bestimmende, während es doch das Aufheben dieses abstracten Fürsichseyns des Subjects ist und erst auf diese Weise dann zur wahrhaften Wirklichkeit kommt.[1] Sieht man allein auf sie, und spricht von ihr, so ist sie das überhaupt verschwindende und negirte, es ist zu demjenigen zu rechnen, was Hegel als Irrthum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkühr und Vergänglichkeit bezeichnet, und welches keinen Raum mehr hat, in dem allein seyenden, in dem unvergänglichen Leben, der sich wissenden Wahrheit, die alle Wahrheit ist. So verhält sich nun hier das Aufheben ganz abstract zu seinem Aufgehobenen, und es hat also der Satz: „daß Gott als sich ins Unendliche personificirend gedacht werden müsse", nicht mehr Bedeutung, als wenn es hieße: Gott müße als der sich ins Unendliche materialisirende, familiarsirende u. s. w. erkannt werden. Wenn nun gleichwohl Dr. Strauß, da, wo er die Verschiedenheit der modernen Philosophie von der Spinozistischen angibt, von einem Insichsetzen der Persönlichkeit in Beziehung auf das Absolute spricht, so ist dieß nichts anderm, als einer Unklarheit über den Begriff, der zuerst ausgesagt wurde, zuzuschreiben. Richtiger hätte wohl gesagt werden sollen: Gott sey nicht bloß die allgemeine Substanz, sondern die sich stets zum Subject machende u. s. w. und weil nun gerade auch in diesen Paragraphen von der Persönlichkeit die Rede ist, so ist in dieser Beziehung zu sagen, daß er auch das die Persönlichkeit, als eine endliche Bestimmung, aufhebende — aber nicht weiter — ist.

Diese Unklarheit und Unsicherheit in der Auffassung des Begriffs, um den es sich hier handelt, zeigt sich nun noch entschiedener darin, daß in einer kurz vorher gegebenen Definition von Gott an die Stelle des Terminus „Person" plötzlich der Terminus „Subject" tritt, zwei Begriffe, die doch auch nach dem Hegel'schen Systeme sehr weit von einander verschieden sind. Konnte aber der Verfasser nur so oben hin so verschiedene Termini für gleichbedeutend brauchen,

1) Dieser Satz hätte jedoch noch mehr Sinn, weil das Subjectseyn auch schon in der logischen Idee vorkommt.

und konnte er überhaupt selbst den Begriff der Person bald so und bald wieder anders anschauen, wie wir es oben sahen, könnte er sich dadurch in eine Menge von Inconcinitäten und Widersprüchen unauflöslicher Natur hineinstürzen, ohne daß er es nur bemerkte, so ist der Schluß gewiß nicht voreilig, daß er überhaupt den Begriff der Persönlichkeit ohne ihn vorher genauer zu untersuchen, nur bald von dieser bald von jener Seite hingenommen und gebraucht, und daß er ihn demgemäß auch nicht verstanden habe und auch nicht verstehe. Ist aber dieß fest, so ist fast überflüssig, zu bemerken, daß denn auch seine Polemik gegen die Art und Weise, wie in der christlichen Glaubenslehre die beiden Begriffe, Gott und die Persönlichkeit, verknüpft werden, keine Instanz bilden könne, da er in seiner Auffassung diese Termini nicht erreicht hat. Diese Unklarheit und Oberflächlichkeit in der Auffassung zieht sich indessen auch durch den ganzen polemischen Theil des Paragraphen zur Genüge sichtlich hindurch.

Schon zuerst wird der Begriff, wie es doch gewiß der Beginn einer Polemik erforderte, nirgends näher untersucht oder auch nur in kurzen Worten nach eigener Auffassung aufgeschlossen, sondern erst aus der Polemik und aus den oben behandelten positiven Aussagen muß geschlossen werden, daß der Verfasser überhaupt keinen hat. Zwar beginnt der Paragraph mit einer kurzen Erklärung über diesen Begriff jedoch nicht in seinem Sinne, sondern, wie er meint, im Sinne der christlichen Gotteslehre. Seine Worte sind hier, „Persönlichkeit im Sinne des in sich identischen Selbstbewußtseyns und intelligenter Selbstbestimmung genommen;“ [1] allein, da dieß, wie die Anmerkung besagt, Worte Jacobi's sind und nicht der christlichen Gotteslehre überhaupt, so wäre zuerst zu untersuchen gewesen, ob wirklich das christliche Bewußtseyn mit dieser Definition in Beziehung auf Gott sich begnüge oder nicht, oder ob in dieser Definition der Begriff erschöpft sey. Zudem wird diese Definition sogleich wieder verlassen, d. h. sie wird weder weiterhin untersucht und entwickelt, noch auch wird dann von ihr aus der Angriff gegen die Auffassung der christlichen Glaubenslehre eingeleitet, sondern sie bleibt ruhig und einflußlos bei Seite liegen. Fragen wir uns aber: von wo aus denn der Angriff wirklich eingeleitet wurde, so ist diese Operationsbasis ein ganz anderes

1) Vgl. Glaubenslehre S. 502.

Merkmal, das mit dem Begriffe der Persönlichkeit nothwendig verbunden seyn soll; von dem aber durchaus nicht nachgewiesen, in welchem nothwendigen Verhältnisse es zu der erst gegebenen Begriffsbestimmung stehe. Dieses abgerissene Merkmal ist nun folgendes: „daß nemlich nur andern Personen gegenüber, auch das Absolute nicht ausgenommen, ein Wesen eine Person seyn könne." Und dann der Beweis hiefür: „Sogar Weiße und Fichte d. J. d. h. solche Philosophen, welche in der Aufrechthaltung der Persönlichkeit Gottes den Fortschritt ihres Philosophirens über das bisherige hinaus setzen, [1] haben dieß zugestanden. Was ist nun aber das für ein Beweis? Sollte es nur auch eine immerhin unsichere und ungewisse Induction seyn, und etwa heißen, darüber ist man nunmehriger Zeit allgemein einverstanden, also muß es auch wahr seyn, so ist fürs erste das Vorderglied nicht wahr. Denn daraus, daß zwei Philosophen, die die Persönlichkeit festhalten wollen, ebenfalls, wie Strauß, jenes Merkmal ihrem Begriffe nothwendig erachten, folgt noch gar nicht, daß in ihnen die allgemeine Stimme des Bewußtseyns über diesen Gegenstand sich concentrire, namentlich, wenn man dazu noch weiß, aus welchen Elementen heraus ihnen ihre Auffassungsweise kommt, aus Elementen, die sich durchaus nicht bei jedem andern, der an die Persönlichkeit Gottes glaubt, wieder finden müssen. Daß nemlich die Grundrichtung dieser Philosophen die ist, mit wesentlich Hegel'scher Grundanschauung die Existenzen, die in dem empirischen Bewußtseyn als bestimmt abgeschlossene und nicht im Processe sich befindliche angetroffen werden, und die das auf sich selbst reflectirende Bewußtseyn nicht leicht verschmerzen kann, zu umspannen und zu erhalten, weiß Strauß wohl; ebenso, daß sich diese beiden Elemente und Grundtendenzen nicht vereinigen lassen. Nicht minder dann, daß gerade dieß Merkmal der Persönlichkeit in dem Begriffe der Gottheit sogar gerne beibehalten wurde, um daraus die Dreieinigkeitslehre wieder nach dem Sinne des christlichen Glaubens zu construiren. Da nun aber die Differenz zwischen diesen über Hegel hinausgehenden Philosophen und zwischen Hegel eben nur in dem, was sie ihm Frembartiges beimischen wollten, bestehen kann, so ist natürlich auch alles das, worinn sie mit dem Hegel'schen

1) Vgl. Glaubenslehre. S. 505

Systeme harmoniren, nicht etwas ihnen eigenthümliches, sondern aus ihm genommenes. Kommen sie nun in dieser einzelnen Ansicht über die Persönlichkeit mit Strauß überein, so hat er sich darüber nicht zu verwundern, denn sie sind nicht auf dasselbe Resultat von einer andern Seite hergekommen, sondern nur von einer und derselben Hegel'schen Anschauung ausgehend sind sie dann zu andern Behauptungen gekommen, so daß die Differenzen schwieriger zu erklären sind, als die Einheitspunkte. Um dieser Ursache willen sind sie nicht als besonders gewichtige Zeugen für den Satz, daß die ausgesprochene Ansicht eine allgemeine sey, anzuführen, sondern als im Gegentheile sehr verdächtige. Zudem ist es zu verwundern, wie überhaupt Strauß sie mit dieser Wichtigkeit aufführen mochte. Einen komischen Eindruck macht es nemlich, wenn hier dieselben Männer aufgeführt und ihrem Zeugniß ein so großes Gewicht beigelegt wird, die dann später, wenn sie der modernen Schule quer in den Weg kommen, so wenig geschont, und deren Worte in der That für nichts geachtet werden, und wenn verlangt wird, daß man denselben Männern, die das einmal mit wehe thuender Geringschätzung behandelt werden; das andremal einen unbedingten Glauben schenken soll. Es öffnet sich wirklich hier ein nicht unbedeutender Blick in die sogenannte objective Kritik!

Allein auch zugestanden, daß wirklich dieses Merkmal der Persönlichkeit allgemein angenommen werde (so unnachweisbar dieß indeß seyn dürfte), so ist dann erst noch die Frage, was daraus folge? Man hat zwar schon viel von einem Abschlusse in der Kritik sprechen gehört, aber auf Begriffe, die noch, wie die That zeigt, so in der Schwebe sind, sollte man sich sehr hüten, solche Ausdrücke anzuwenden. Ueberhaupt wird und kann sich die Kritik nicht abschließen, bis die Begriffe, um die es sich handelt, vollkommen erreicht sind; will man also über den Abschluß oder Nichtabschluß der Kritik in diesem oder jenem Punkte sich verständigen, so muß man sich selbst in eigener Person, ohne andern zu trauen, an die Entwicklung und die Untersuchung des in Frage stehenden Begriffs machen, und erst dann kann über die vorhandene und geführte Kritik entschieden werden. Vorher aber von einer und der andern oder von auch mehreren Stimmen auszugehen und hierauf eine bestimmte Entscheidung zu fassen, ist zum mindesten leicht-

gläubig, und heißt voreilig sich berücken lassen. In der That aber bildet jenes so obenhingenommene Merkmal, daß nemlich nur andern Personen gegenüber auch das Absolute eine Person seyn könne, den Nerv der Strauß'schen Beweisführung gegen die Persönlichkeit Gottes, und sogar da, wo der Einwurf sich ihr erhebt: es könne doch dieß eine andere Bewandtniß haben bei dem Schöpfer gegenüber dem Geschöpfe, oder bei der absoluten Person gegenüber den von ihm gesetzten endlichen Personen, wird einzig und allein die nemliche Kategorie wieder als Waffe gebraucht, wenn es heißt: „Wir haben uns als Personen zugestandener Maßen im Unterschiede von andern Personen, d. h. von solchen Wesen, welche uns als in ihrem innern Grunde von uns unabhängige, für uns undurchdringliche, und ausschließende und repellirende gegenüberstehen: da dieß bei den natürlichen Persönlichkeiten in ihrem Verhältnisse zum Schöpfer nicht der Fall ist, so können sie ihm, so viel wir wissen, auch nicht dasselbe leisten, was uns die uns gegenüberstehenden Persönlichkeiten.“ [1] Auf diese Weise würde denn die absolute Person „ganz aus der Analogie dessen heraustreten, was uns das Bewußtseyn unserer Persönlichkeit gibt.“ In diesem letztern Satze ist zugleich nebenbei ein weiterer Grund für die oben schon aufgestellte Behauptung angegeben, daß man nur andern Personen gegenüber Person seyn könne, weil man nemlich nur durch sie das Bewußtseyn der Persönlichkeit erhalte. Der Beweis ist also der: „Wir endlichen Personen erhalten das Bewußtseyn unserer Persönlichkeit nur dadurch, daß wir andere uns undurchdringlichen Wesen gegenüber finden;“ wie wir sehen, der Standpunkt der ganz gewöhnlichen Empirie, gegen welchen aber dann auch, wie sich erwarten läßt, eine Menge von Gegenfragen sich erheben. Zuerst ist nun die Frage, ist undurchdringliches von uns unabhängiges, ausschließendes und repellirendes Wesen an und für sich identisch mit dem Begriff der Persönlichkeit, und ist nicht jedes Ding, so lange es ein bestimmtes, individuelles ist, gegenüber von andern Dingen von dieser bezeichneten Natur, so daß es wenigstens zur Gewinnung des Bewußtseyns von seiner Persönlichkeit keiner gegenüberstehenden Personen, sondern nur gegenüberstehender Dinge bedürfte; sodann aber, wenn auch hierbei immer noch an der nothwendigen Beschränkung und Be-

1) Vgl. Glaubenslehre S. 506.

grenzung der Person überhaupt zu jenem Zwecke festgehalten wurde; so sind wir dennoch dadurch einer nähern Untersuchung jenes Bewußtwerdens der Persönlichkeit durchaus nicht überhoben. Es fragt sich also, was macht uns im Conflicte mit jenen für uns undurchdringlichen Dingen zu Personen. Es ist natürlich hier die Antwort: das, daß wir uns von denselben unterscheiden, und uns denselben gegenüber in uns zusammenfassen. Wovon aber geht nun diese Unterscheidung aus, von uns oder von den Dingen, mit denen wir im Conflicte stehen? Setzen wir zuerst: die Dinge seyen das Princip der Unterscheidung, so wären wir dagegen das Unterschiedene. Sind wir aber dann das Unterschiedene, so sind wir das Unbestimmte, und es ist diesen Dingen, die die Bestimmung haben, auf uns das Moment der Unterscheidung auszuüben, nicht möglich, dasselbe zu leisten, da wir als Ununterschiedene nicht unterschieden, mit ihnen identisch, d. h. sie selbst sind. Also geht ursprünglich das Unterscheiden nicht von den Dingen, mit denen wir im Conflict stehen, aus, sondern im Gegentheil, ehe etwas überhaupt in Conflict mit Anderm gerathen kann, muß es unterschieden seyn, und sich selbst unterschieden haben. Aber vielleicht findet eine Verschiedenheit statt zwischen diesem ursprünglichen Unterscheiden und dem Bewußtwerden der Persönlichkeit. Da aber dieses letztere nichts anderes heißen kann, als das Bewußtwerden des Unterschiedenseyns oder vielmehr des Sichunterscheidens, so müßte man nur etwa behaupten, das Bewußtwerden überhaupt sey bloß in einem solchen äußerlichen Conflicte möglich. Allein da dieser Conflict dennoch keinen andern Einfluß und keine andere Bedeutung haben kann, als die des Unterscheidens und dieses erwiesenermaßen nicht von dem Conflicte, sondern von jenem ursprünglich von den Dingen selbst ausgehenden Unterscheiden herrührt, so kann auch das Bewußtseyn nicht als aus diesem Conflicte resultirend dargestellt werden. Sind nun aber jene undurchdringlichen Dinge nicht im Stande, uns zu Personen zu machen, so macht dagegen die Person sich selbst zur Person, und weil nun zufällig Personen sich uns gegenüber finden, so unterscheiden wir uns auch denselben gegenüber als Personen. Und zwar nicht nur von den Personen unterscheiden wir uns, sondern auch von andern Dingen, und wir sind

es, welche den Dingen ihre Beziehung auf uns geben, und ihr Verhältniß, in dem sie zu uns stehen, bestimmen bis auf die tiefste Stufe der Individualität hinunter. So ist also das Unterscheiden sowohl, als das Bewußtwerden dieser Unterscheidung eine ursprüngliche That, die das Unterschiedene für sich nicht bedarf, und eben so ist auch die Person eine Sache, die nicht erst wird in äußeren Unterschieden, sondern die das inwohnende Princip alles derartigen empirischen Unterscheidens ist. Muß aber so die Person möglich seyn, ohne in einem endlichen Zusammenhange von Objecten zu stehen, warum sollte denn Gott keine Persönlichkeit seyn können ohne diesen Zusammenhang, zumal, wenn dieß als das einzige Hinderniß angeführt wird?

Freilich sind wir aber hiemit nicht zu Ende, sondern eine tiefer eindringende Betrachtung wird weiter gehen und fortfahren: Muß auch das Unterscheiden und das Bewußtwerden dieser Unterscheidung allerdings nicht aus einem endlichen Conflicte mit andern undurchdringlichen Dingen, sondern aus dem Wesen der Persönlichkeit abgeleitet werden; so gehört es dennoch nun eben zu diesem Wesen der Persönlichkeit, sich zu unterscheiden; und das vermöge sie nicht anders, als indem ihr Begriff nun wirklich Unterschiedene setze, und somit auch, obgleich immer sich selbst unterscheidend, in ein endliches Verhältniß eingehe. Hier wird nun zwar nicht gesagt, daß das sich Unterscheidende erst in dem endlichen Conflicte mit andern Dingen ein Unterschiedenes werde, sondern das, daß es sich unterscheidet, setzt nur die Nothwendigkeit des ursprünglichen Unterscheidens voraus, welches nun in einer Menge von einzelnen Unterschiedenen und sich Unterscheidenden zur Erscheinung kommen muß; dagegen aber wird behauptet werden, daß mit jenem Unterscheiden, das nothwendig sich andern gegenüber unterschieden setzen muß, auch die Kategorie der Endlichkeit schon an und für sich in den Begriff der Persönlichkeit aufgenommen sey. Allein so abstract und oberflächlich oben die Persönlichkeit als Resultat eines Conflictes von sich ausschließenden, undurchdringlichen und gegenseitig sich repellirenden Wesen angegeben wurde, eben so unziemlich wäre es nun hier, aus der bloß abstracten und aus ihrem lebendigen Zusammenhange herausgerissenen Kategorie des Unterscheidens Consequenzen für den Begriff der Persönlichkeit zu ziehen. In

welchem Verhältnisse stehen denn nun Persönlichkeit und das Unterscheiden, oder woher weiß ich zunächst nun, daß Persönlichkeit abstract ein solches Unterscheiden ist? Dr. Strauß stellt sich hiebei auf den Standpunkt des empirischen Bewußtseyns und demgemäß der allgemein zugestandenen Aussprüche. Hier erscheint nun allerdings die Persönlichkeit anderen gegenüber, sie ist also etwas anderes als andere, und da sie auch Selbstbewußtseyn ist, so weiß sie sich auch als ein anderes gegen andere, und eben darin selbst gegen das, was nicht sie selbst ist; obschon ihr Andersseyn gegen andere durchaus nicht wegen jenes andern ist, sondern vermöge ihres ursprünglichen Unterscheidens und des eben so ursprünglichen Bewußtseyns, das sich zu einem Selbst macht. Wenn aber so die unmittelbare empirische Anschauungsweise, das abstracte und äußerliche Aneinanderreihen von äußerlichen Factis zu Entscheidungs-Gründen gegen einen Begriff, d. h. gegen eine solche Existenz, in der jene Facta auf eine innerliche, ewig sich selbst gleiche Weise vorhanden sind, erhoben wird; so ist man in der That versucht, den Vorwurf, welchen die Glaubenslehre in den Worten Fichte's den an die Persönlichkeit Gottes Glaubenden macht, ihr wieder geradenwegs mit der aufgeworfenen Frage zurückzugeben: „Was nennt ihr nun Persönlichkeit? wohl dasjenige, was ihr in (und an) euch gefunden, an euch selbst kennen gelernt und mit diesem Namen bezeichnet habt: warum ihr aber dieß (die Persönlichkeit auf diese Weise) ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denket, noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Construction dieses Begriffs lehren. Als Personen fühlen und wissen wir uns nur im Unterschiede von andern gleichartigen Personen außer uns, von denen wir uns unterscheiden, mithin als endliche; in diesem Gebiete der Endlichkeit scheint folglich der Begriff der Persönlichkeit jeden Sinn zu verlieren." [1] Wir setzen dazu: allerdings scheint der Begriff jeden Sinn zu verlieren für jeden, der eine nur endliche und äußerlich aneinanderreihende Betrachtungsweise kennt. So ist nun in der That der Begriff der Persönlichkeit nicht in sich, sondern in seiner zeitlichen Verwirklichung aufgefaßt, und nun ohne weiteres, ohne zwischen dieser und dem ersteren zu unterscheiden, alles, was der letzteren zukommt,

1) Vgl. Glaubenslehre S. 504.

auch der ersteren zugeschrieben, und daraus gegen sie argumentirt. Es ist demnach eine Vermittlung gesetzt zwischen dem zu untersuchenden Begriff und den Bestimmungen, die wir ihm zuschrieben und dieses vermittelnde Glied ist die empirische Erscheinung des Menschen in seinem zeitlichen Auftreten, durch welchen der Begriff der Persönlichkeit uns ins Bewußtseyn tritt. Zunächst gilt es also vom Menschen, etwa auch von dem seiner selbst bewußten Menschen, daß er nur im Conflicte mit einer Menge ihm undurchdringlicher Wesen Facto sich in seiner Persönlichkeit habe, und es fragt sich nun nur: in wie fern wir diese Merkmale, die wir unmittelbar am Menschen wahrnehmen, auch der Persönlichkeit, die in ihm sich verwirklicht hat, zuschreiben dürfen. Denn ganz identificiren könnten wir diese beiden Termini doch nicht, da ja die Person des Menschen neben jenem Sichunterscheiden noch gar manches in sich vereinigt, das zwar wohl dem Menschen als solchem zukommt, keineswegs aber der Persönlichkeit. So hat der Mensch Hände, Füße u. s. w., er charakterisirt sich durch verschiedene Farbe, verschiedene Schädellinien; und doch wird es niemanden einfallen, zu behaupten, daß diese Dinge auch dem Begriff der Persönlichkeit nothwendig zukommen. Man könnte zwar nun hier sagen: es mag seyn, daß diese Dinge und die daraus genommenen Merkmale nicht nothwendig in dem Begriff der Persönlichkeit gesetzt sind, daß also immerhin eine Differenz zwischen dem Begriff der Persönlichkeit und zwischen seiner Verwirklichung durch den Menschen stattfindet. Aber der Umstand, daß sie empirisch mit einander verbunden sind, muß doch davon überzeugen, daß die in Frage stehenden Begriffe und ihre gegenseitigen Merkmale sich nicht direct widersprechen. Kann daher der Begriff der Persönlichkeit in der Wirklichkeit zusammen seyn mit solchen Bestimmungen, die dieser bestimmten und zwar endlichen Sphäre des Seyns angehören, so ist es unmöglich, daß er selbst in einer Sphäre gehalten werde, die mit jener des endlichen Seyns im Widerspruche steht. Es mag daher auch das Sichunterscheiden, das sich an der Persönlichkeit findet, herrühren, woher es will, genug: sie ist unter anderm auch eine so sich unterscheidende, daher ist sie nicht zugleich auch das sich absolut nicht unterscheidende: ist dieß aber als Merkmal der Endlichkeit anerkannt, so gehört die Persönlichkeit nothwendig der Sphäre der Endlichkeit an

und eben daher kann auch dem Absoluten, das seinem Begriffe nach doch als das unbegränzte auftreten sollte, nicht die Form der Persönlichkeit zukommen.

Gegen diese Beweisführung haben wir nun zunächst nichts weiter zu thun, als dieselbe zu vollenden, wie folgt: Wenn nach dem Gesagten die Person das sich nichtunterscheidende nicht seyn kann, so ist sie nothwendig oder wesentlich das Sichunterscheiden, sie ist also dieses nicht bloß vermöge ihrer Erscheinungsform oder ihrer Verwirklichung im Menschen, sondern sie ist dieß an und für sich. Eben daraus folgt aber, daß denn nach dieser Ansicht überhaupt kein Unterschied gesetzt werden könnte zwischen dem in sich seyenden Wesen des Begriffs und der einzelnen Form seiner empirischen Verwirklichung, sondern daß überhaupt alles, was in der letztern gesetzt erscheint, unmittelbar auch zum Wesen des erstern gehöre, daß also der Begriff vollständig in die Sphäre seiner Verwirklichung heruntergezogen werde, aufhöre in sich zu seyn, und dagegen das Setzen aller der Bestimmungen, die in seiner Verwirklichung erscheinen, als seine, d. h. die ihm wesentliche Thätigkeit erscheine. Denn im höchsten Falle könnte da ein numerischer Unterschied gemacht werden zwischen den beiden Sphären des Begriffs in sich und der Sphäre seiner empirischen Verwirklichung, welcher aber, nur durch Abstraction möglich, durch ein lebendiges Eingehen in die Sache selbst sogleich wieder in sich zusammensinken müßte. So müßte es nun im Sinne dieser Ansicht der Persönlichkeit wesentlich seyn, z. B. eine Hand, Fuß u. s. w. diese oder jene Qualität des Bluts zu haben, indem der Begriff ganz in diese Sphäre der Bestimmtheiten heruntergezogen ist. Wir wissen nun zwar wohl, daß man der Meinung ist, derlei Bestimmungen der empirischen Erscheinung deduciren zu müssen, obschon man diese Deduction nicht in das Einzelne leisten kann; allein die Consequenz reicht weiter und besagt, daß, weil derlei Bestimmungen dem Begriffe wesentlich seyn sollen, derselbe auch nach Verlust einer dieser Bestimmungen aufhören müsse, wirklich zu seyn. Denn, wenn man auch sagt, auch der Körper höre nicht auf nach Abnahme eines Gliedes Körper zu seyn, so gilt dieß dennoch nur von dem Begriffe Körper, dieser einzelne Körper hört nach einer solchen Operation auf, dieses zu seyn, er ist ein verstümmelter. Eben so würde die angegebene

Ansicht in ihrer Consequenz nach einer andern Seite hin die Möglichkeit aufheben, daß in der empirischen Verwirklichung des Begriffs Bestimmungen gesetzt werden, die einander gegenseitig widersprechen, wie z. B. in unserem Falle, eine verschiedene Farbe der Haut, verschiedene Beschaffenheit im anatomischen Baue u. s. f. ins unendliche. Denn es würden dann diese Bestimmungen in das Wesen des Begriffes fallen, und ihn somit in sich zerfällen. Auf diese Weise würde also der Begriff in eine unendliche sich gegenseitig ausschließende Einzelnheit sich verlieren. Hört nun aber dennoch auch dieser oder jener Bestimmtheit beraubt, oder in andern Bestimmungen der empirischen Erscheinung, die Person nicht auf, eine solche und zwar die eine und umfassende Einheit ihrer selbst zu seyn; so ist das ein factischer Beweis nicht nur da von, daß der Begriff von den Bestimmungen seiner empirischen Verwirklichung überhaupt sich zurückziehen könne, oder von ihnen in seinem Wesen nicht alterirt werde, sondern auch, daß die ursprünglich in sich seyende Sphäre des Begriffs auch mit solchen Sphären und den Bestimmungen derselben in Verbindung zu treten vermöge, die mit seiner Sphäre an und für sich im Gegensatze sich befinden. Und in der That ist diese Möglichkeit auch unschwer zu erkennen, wenn man nur vor den zweifachen Uebelständen einer abstracten Auffassungsweise sich zu hüten weiß. Der erste ist der, daß man die Sphäre des in sich seyenden Begriffs abstract, d. h. von ihrer lebendigen Beziehung und ihrem Gesetztseyn in dem Begriffe abgetrennt, anschaut. Hier ist es nun natürlich, daß, wenn die Realität und der lebendige Gehalt des Begriffs abgelöst wird, die Sphäre selbst zu einer abstracten, inhaltslosen Form, die nur noch der Schein ihres Wesens ist, sich verflüchtigt, die nur gegen anderes sich bestimmt, in sich aber unbestimmt ist und ebendeßhalb auch bloß schlechthin negirt. So wird nun z. B. wenn die Sphäre des Absoluten von ihm selbst losgetrennt und abstract in sich betrachtet wird, diese zur unbestimmten Unendlichkeit, die ebenfalls nur gegen anderes sich bestimmt, die eben dadurch aber mit allem anderm in Gegensatz tritt, deßwegen auch nicht sich erhalten kann und sich in sich selbst wieder aufhebt. Ein zweiter Uebelstand aber ist der, wenn die Bestimmungen der einen Sphäre gegen die andere abstract gehalten werden. Der Art ist es, wenn man z. B. in unserem Falle Unterscheiden und Nichtunterscheiden, und deren Correlate endlich und

nicht endlich einander gegenüber setzt. Das Zusammentreten von Bestimmungen dieser Gattung ist allerdings unmöglich, vornehmlich aber deßwegen, weil derartige Bestimmungen gar nicht einander gegenüber treten können, oder gegenüber treten. Denn setzen wir z. B. dem Unterscheiden das Nichtunterscheiden gegenüber, so sind sie Bestimmungen, die einer und derselben Sphäre des Seyns zukommen, die also nach ihrer Qualität in einander fallen. Denn abstract nicht unterscheiden kann nur das, was unterscheidet, was überhaupt nicht unterscheidet, vermag auch nicht, nicht zu unterscheiden. Wir befinden uns also einmal mit den beiderseitigen Terminis auf dem gleichen Felde; setzen wir sie aber dann einander entgegen, so ergibt sich, daß diese Gegeneinandersetzung gar nicht angeht. Denn ist das Nichtunterscheiden gleicher Qualität mit dem Unterscheiden, oder befindet es sich auf dem gleichen Terrain, so ist hier das Nichtunterscheiden unmöglich: das, was nicht unterscheidet, muß nothwendig unterscheiden, sonst vermöchte es ja auch nicht nicht zu unterscheiden. Also das Nichtunterscheiden ist selbst Unterscheiden, kann also diesem nicht entgegengesetzt werden, ist aber dieß der Fall, daß das Nichtunterscheiden selbst Unterscheiden ist, so ist das Nichtunterscheiden überhaupt nicht: es ist die reine abstracte Negation, die sich selbst vernichtet und daher nicht ist. Auf dieselbe Weise verhält es sich nun auch bei den correlaten Begriffen des endlichen und nicht endlichen.

Faßt man nun sowohl die Gebiete der verschiedenen Begriffe als auch ihre einander gegenübertretenden Bestimmungen abstract, so ist es natürlich keine Kunst, die Unvereinbarkeit derselben zu behaupten: eine große Kunst aber ist es, die Behauptung durchzuführen: wenn man nemlich weiß, daß die abstract gehaltenen Gebiete gar nicht sind, und daß die einander gegenübergestellten Bestimmungen, einander gar nicht gegenübertreten können, und einander auch in der That nicht gegenüber treten.

Hat daher die Glaubenslehre so argumentirt: das Absolute muß nothwendig über die Endlichkeit und die endliche Unterscheidung erhaben gedacht werden die Persönlichkeit aber erscheint uns im empirischen Bewußtseyn als eine sich von Anderen unterscheidende, also endlich sie begrenzende: folglich kann auch die Persönlichkeit nicht die Form des absoluten Seyns seyn: so muß der

mittlere Satz durch die Behauptung weiter begründet werden, daß die Persönlichkeit, die zugleich auch Form des Absoluten sey, nicht mit Bestimmungen vorkommen könne, die dem Nichtendlichen widersprechen.[1] Nach dem obigen aber hat sich gezeigt, daß die Sphäre des Seyns und ihre gegenseitigen Bestimmungen durchaus sich nicht in einem bloß abstract negativen Verhältnisse gegenüberstehen können, es läßt sich also auch im betreffenden Falle nicht ohne Weiteres wegen der dem empirischen Bewußtseyn sich darbietenden entgegengesetzten Bestimmungen aburtheilen. Es fragt sich vielmehr genauer, in welchem Verhältnisse stehen diese Sphären und ihre gegenseitigen Bestimmungen zu einander? Die Antwort ist nach dem Obigen: nicht bloß in einem negativen, sondern zugleich in einem positiven, so zwar, daß die beschränkten Formen in den höheren Sphären des Seyns auf ihr Wesen zurückgeführt erscheinen, also nicht abstract vernichtet und ausgeschlossen, sondern im Gegentheil erhoben und in ihrer ewigen Wahrheit aufgenommen werden, insofern ein anderes Verhältniß eine absolute Zerreißung, und in Folge dessen, da das beiderseitige Verhältniß ein negirendes war, eine absolute Vernichtung des Seyns zur Folge haben müßte. Am leichtesten aber sollte dieser Satz gerade dann, wenn es sich vom Absoluten, gegenüber dem Relativen, handelt, eingesehen werden können, da das Absolute nichts anderes seyn kann, als die wahre, ewig sich selbst genügende Form des Seyns. Kommt also den relativen Formen des Seyns immer noch das Merkmal des Seyns zu, so können sie sich auf keine andere Weise zum Absoluten verhalten, als auf die angegebene, und umgekehrt. Sagt man daher, daß die Persönlichkeit Form des Absoluten sey, so ist damit dann zugleich gesagt, daß es sich gegen die beschränkteren Formen des Seyns durchaus nicht ausschließend, sondern vielmehr conservativ und sie in ihre ewige Wahrheit zurückführend verhalte. Ist also schon vorher das Absolute die ewig sich selbst gleiche Wahrheit alles relativen Seyns, so muß auch die Persönlichkeit als die Form des Absoluten diejenige Form seyn, in welcher die niedern Sphären in ihrer einen ewigen Wahrheit erscheinen. Setzen wir nun die Persönlichkeit als Form des relativen Seyns, so muß sie hier dieselbe Function

1) Oder daß der Begriff der Persönlichkeit in diesem Falle widersprechende Elemente enthalten würde.

übernehmen. Da aber das relative Seyn das erscheinende, sich momentan verwirklichende ist, so ist einleuchtend, daß die Persönlichkeit des relativen Seyns nicht außer Zusammenhang mit den niederen Formen des Seyns erscheinen kann, indem sie ja hier sonst nicht wäre. Es muß also die Persönlichkeit, wenn sie im relativen Seyn sich offenbaren soll, auf dem Grund der niederen Formen des Seyns sich entwickeln, und mit Verwendung derselben zu ihrer blühenden Darstellung gelangen. Es folgt demnach nothwendig, daß, wenn die Persönlichkeit als Form des relativen Seyns erscheint, dieselbe in Gemeinschaft mit Bestimmungen auftreten muß, die ihr selbst als höherer Form entgegen gesetzt zu seyn scheinen. Thöricht aber wäre es hiebei nun, die Bestimmungen der niederen Sphären, wie sie im relativen Seyn freilich auftreten müssen, ohne alle Sichtung aufzufassen und zu sagen: Ich nehme an diesem Ding, das man für eine Person ausgiebt, diese oder jene Momente der Endlichkeit wahr; also muß das Personseyn überhaupt gleich seyn dem Endlichseyn; als ob nicht eben das Personseyn das das Moment der Endlichkeit aufhebende Prinzip in dem wahrgenommenen Dinge wäre, oder, so weit das Ding Person ist, so weit es auch unendlich wäre. Man kann also zwar wohl sagen: Als Personen haben wir Menschen uns nur im Unterschiede gegen andere Personen als repellirend u. s. w. oder als endlich sich bestimmende Wesen, das zeigt der ganz ungebildete Anblick: — aber dann weiter zu sagen: also ist die Person überhaupt ein Begriff, dessen Wesen es ist, sich von Anderm zu unterscheiden, oder der mit dieser Function zusammenfiele, das ist ein eben so ungebildeter Schluß; indem gerade so gut gesagt werden kann: das, was du da vor dir siehst, ist von außen ein repellirendes u. s. w. und endliches Wesen, aber die Person, die dir freilich geistig zu sehen nicht vergönnt zu seyn scheint, die ist gerade das Nichtrepellirende und das Nichtendliche in diesem Dinge.

So wenig daher man den Schluß zugeben wird: Es widerspreche dem Begriffe eines selbstbewußten, geistigen Wesens, sich räumlich zu verhalten, nun aber verhalte sich der Mensch als selbstbewußtes geistiges Wesen räumlich, also sey er nicht selbstbewußt, oder der Geist und das Selbstbewußtseyn nicht unräumlich: eben so wenig wird man den Schluß zugeben können: es widerspreche dem Begriffe des Absoluten, sich endlich zu verhalten, nun aber

verhalte sich der Mensch als Person auf eine endliche Weise, also sey das Absolute keine Person oder in diesem Falle endlich. Wird daher das Sichunterscheiden und dessen Correlat die Endlichkeit zur Instanz für den Satz: daß Persönlichkeit eine endliche Form des Seyns und deswegen nicht die Form des Absoluten sey, erhoben, so ist diese Instanz durchaus nicht bloß schlechtweg anzuerkennen, sondern es entsteht vielmehr erst die Frage: Ist das Sichunterscheiden dem Begriffe der Persönlichkeit wesentlich, ist die Persönlichkeit in ihrem ewigen sich selbst gleichen Wesen dieß: sich zu unterscheiden und als andres zu setzen, oder ist dieses Sichunterscheiden nur ein Merkmal, das den Stufen ihrer Verwirklichung und Erscheinung zukommt, wie die Räumlichkeit, aber eben deßwegen in ihr nach seiner Einseitigkeit wieder aufgehoben und in seinem ewigen Wesen gesetzt ist? In diesem letzteren Falle ist es dann nicht wahr, daß Persönlichzuseyn eine Verendlichung des Wesens ist, sondern dann ist dieser Satz selbst vielmehr eine Verendlichung des an und für sich Nichtendlichen, d. h. desjenigen, das die Endlichkeit überwunden hat.

Daß nun aber die Kategorie des Unterscheidens, Repellirens, Unabhängig- und Undurchdringlichseyns [1] nicht an und für sich dem Begriff der Persönlichkeit eigen ist, zeigt sich schon darin, daß diese Bestimmungen an Begriffen, die unter der Persönlichkeit stehen, vorkommen. So unterscheiden sich schon die Subjectivität, so die Individualität bis tief in ihre untersten Stufen hinunter; folglich kann diese Bestimmung nicht auch zugleich der Persönlichkeit eigen seyn, sofern diese dadurch, wenn jene in das Wesen des Begriffs gesetzt erschiene, in die Sphäre dieser Stufen hinuntersinken und sich von ihnen nicht mehr unterscheiden würde. Und zwar gälte dieß von allen Stufen, die sich über die, denen jenes Unterscheiden eigenthümlich ist, erheben. Oder aber glaubt man: dieses Unterscheiden der Naturstufen ist von dem der Persönlichkeit verschieden. Die Naturstufen, sagt man vielleicht, sind bloß von einander unterscheiden, aber nicht einander repellirende, da sie ja trotz allem Unterscheiden gegenseitig in einander übergehen. Allein halten wir uns an das letzte Merkmal, so gilt es nicht allgemein von den oben angegebenen Begriffen, die dem der Persönlichkeit subordinirt sind, sondern bloß von den Individualitäten der anorganischen

1) Diese Synonyma zeigen, auf welche Weise das „Sichunterscheiden" zu fassen sey.

Natur, bei der thierisch-seelischen Subjectivität aber kommt dieses übergehen in einander ebenfalls nicht vor. Also müßten wenigstens hier die angegebenen Merkmale fixirt, und somit immerhin aus dem Wesen der Persönlichkeit ausgeschlossen bleiben. Beziehen wir jedoch nun das angegebene Merkmal des gegenseitigen Uebergehens in einander auf die Naturindividualitäten, so kommt dasselbe allerdings in der Erfahrung bei ihnen vor, während dann aber auf der andern Seite die Individualitäten selbst als solche so streng als nur immer möglich abgeschlossen sind, und einander gegenseitig ausschließen. Wenn nun dieß ein Widerspruch zu seyn scheint, so scheint es doch nur so, und die Auflösung liegt im Widerspruch selbst. Eine tiefergehende Betrachtung nemlich lehrt: daß, eben weil die Naturindividualitäten gegenseitig in einander übergehen, sie zugleich auch abstoßende und repellirende seyen. Denn dieses Repelliren ist nur die Thätigkeit des schlechtweg Anderen; ein schlechtweg anderes aber ist nur die Naturindividualität. Sie nur tritt in der unendlichen Einzelnheit und Bestimmtheit ihrer selbst auf; anstatt die ewige Wahrheit ihres unendlichen einzelnen zu seyn, ist sie vielmehr dieses unendliche einzelne selbst, und da sie auf diese Weise nicht sie selbst ist, so ist sie daher ein schlechtweg Anderes, und, da sie in der unendlichen Bestimmtheit und Einzelnheit ihrer selbst, ohne dieses Selbst selbst zu seyn, auftritt, so ist sie auch sich selbst ein anderes; d. h. sie ist immer ihr anderes, verändert sich, und ist somit auf dem steten Wege des Uebergangs begriffen. So ist also alles sich verändernde und übergehende zugleich ein unendliches Repelliren und Undurchdringlichseyn, und es sind gerade diese Kategorien, nicht nur die des Unterscheidens, diejenigen, die den Naturindividualitäten eigen sind. Sind sie aber diesen eigen, so können sie nicht zugleich auch dem Begriffe der Person gehören, der offenbar verschieden von der Sphäre der Naturindividualitäten dieselben in sich aufgenommen hat. Ja, wenn es sich gezeigt hat, daß das Repelliren nur in der Sphäre seine Stelle hat, in der zugleich die Veränderung und das Uebergehen gesetzt ist, dieses letztere aber, je mehr man sich aus dem Gebiete der Naturindividualität erhebt, sich verliert, und endlich in der Persönlichkeit so sehr sich verloren hat, daß man sie, von außen hergesehen, für ein unabhängiges, undurchdringliches, ausschließendes

und repellirendes Wesen ausgeben kann, nur um jeden Schein des Uebergehens bei ihr zu vermeiden; so muß der Schluß doch nahe liegen, daß hier, wo so wenig von Veränderung vorzufinden ist, auch das Repelliren und Ausschließen ganz in dem nemlichen Grad ausgeschlossen sey.

Und in der That, wie mag man dazu kommen, das als das Wesen der Persönlichkeit auszugeben, was doch gerade von ihr vor unsern Augen aufgehoben wird. Denn ist sie es nicht, die im Zusammenseyn mit dem der Naturbestimmtheit Angehörigen, dieses wie aus der Sphäre der beständigen Veränderung und des unendlichen Uebergangs, so auch aus der der Abgeschlossenheit, und des unvernünftigen Repellirens herausreißt; ist sie es nicht, die das Wesen aus dem unendlichen Andersseyn, wieder zum Bei sich- und daher All- seyn zurückführt, indem sie es wirklich wieder in ihre freie Macht zurückbringt, und ihr wieder als Eigenthum übergibt? Wie kann man nun an jener empirisch wahrgenommenen Thatsache, daß die Person der Veränderung ein Ziel steckt, und sie zur bleibenden in sich vollendeten Festigkeit zurückbringt, hängen bleiben, und darüber das vergeßen, daß sie zugleich das Repelliren und Ausschließen, als die andere Seite der Veränderung aufgehoben hat? Wie kann man behaupten, daß sie das Ausschließen und Repelliren sey, da sie doch factisch die Aufhebung des Ausschließens und nicht Ausschließens, des Repellirens und Nichtrepellirens, des Unterscheidens und Nichtunterscheidens ist? Dieß alles dann, wenn man sie nicht als die ewige Einheit dieser Begriffe d. h. sie gar nicht aufgefaßt hat.

Ist nun das Repelliren und Undurchdringlichseyn u. s. w. als Merkmal der Persönlichkeit durchaus noch keine Instanz gegen eine absolute Persönlichkeit, so steht nur der letzte Rückzug in die Behauptung übrig: es seyen nun einmal die Menschen Personen, die Menschen aber seyen endliche Wesen, folglich seyen sie endliche Personen, also seye die Persönlichkeit endlich und könne nicht Form des Absoluten seyn. Allein hiebei ist nur zu bedenken, daß bei den Ausdrücken, „endlicher Mensch und endliche Persönlichkeit“ die Prädikate nicht in dem gleichen Verhältniße zu den Subjecten stehen. Dem Subjecte „Mensch“ ist das Prädikat „endlich“ wesentlich, bei dem Begriffe der Persönlichkeit aber ist dieß nicht der Fall. Denn während im Begriff Mensch ein Zusammengefaßtseyn von

empirisch wirklichen und sich daher einseitigen Sphären wesentlich enthalten, und der Mensch nur dieß, die Zusammenfassung solcher Sphären ist, so hat dagegen der Begriff der Persönlichkeit auch im Menschen wesentlich die Bedeutung, die Aufhebung solcher einseitigen endlichen Sphären zu seyn.[1] Im Begriffe Mensch ist daher der Mensch nothwendig oder wesentlich diese einzelne und endliche Sphäre, im Begriffe der Persönlichkeit dagegen ist er nothwendig und wesentlich die Aufhebung der Endlichkeit und Einzelnheit dieser Sphären in sich. Stellen wir daher den Menschen dem Absoluten entgegen, so bildet sein Menschseyn das Moment des Verschiedenseyns von dem Absoluten, sein Personseyn aber das Moment der Homogenität. Denn auch das Absolute ist die Aufhebung und in sich zurückgegangene, freie Macht des Seyns. Gleichwohl aber verliert sich auch bei dieser Homogenität der Unterschied des Absoluten von dem Menschen nicht. Das Absolute ist das Seyn als nicht aus sich gekommenes, der Mensch aber ist das Seyn s aus sich gekommenes, relatives. Auch für dieses ist die wahrhafte Form seines Bestehens, der es daher entgegen geht, diejenige, in welcher das Seyn überhaupt sich erreicht und in sich bleibt. Diese Form hat es daher gemeinsam mit dem Absoluten, wenn schon dadurch das relative nicht aufhört, ein solches zu seyn. Es ergeben sich daraus eine Menge solcher Wesen, die so weit sie jene Form des Absoluten haben, in sich über alles Unterscheiden, über alle Formen der Endlichkeiten sich erheben, soweit sie aber nicht absolut sind, dennoch wieder als einzelne oder endliche sich bestimmen. Aus diesem geht hervor, daß in dem Ausdrucke endliche Persönlichkeit die Persönlichkeit durchaus nicht das Moment der Endlichkeit ist, sondern das Moment der Aufhebung dieser Endlichkeit oder der Unendlichkeit; und es wird ferner ausgesagt, daß überhaupt die Persönlichkeit diejenige Form des Seyns ist, in welcher dieses allein seine sich selbst gleiche Darstellung er-

1) Von einer endlichen Persönlichkeit zu reden, ist also ein Widerspruch. Der Mensch als Mensch ist endlich, als Person unendlich. Wer also keine andere Termini zum Unterschied für die menschliche und göttliche Person finden kann, der ist freilich hier an einer für ihn verhängnißvollen Stelle angekommen, wo er nothwendig zur Setzung von Widersprechendem gedrungen wird. Wir verweisen übrigens über das Verhältniß des Absoluten zum Relativen und die Axiome, durch die dasselbe bestimmt wird, auf die folgenden Kapitel.

hält, daß also an derselben sowohl relatives und absolutes Seyn Theil haben müßen. Sie ist das Moment der Ebenbildlichkeit im Sinne der christlichen Glaubens-Lehre.

So ist also nach dem bisherigen die Strauß'sche Beweisführung gegen eine absolute Persönlichkeit daran gescheitert, daß sie diejenigen Bestimmungen an der Persönlichkeit, die eben in ihr ihre ewige Einheit und ihre Widerspruchslosigkeit, ihre ewige Wahrheit finden sollten, einseitig festgehalten, und zu Instanzen gegen den Begriff gemacht hat, oder weil sie die Höhe des Begriffs, den sie auflösen wollte, nicht zu erreichen im Stande war.

Freilich könnte dieselbe nun noch repliquiren, nicht aus Bestimmungen, die dem Begriffe der Persönlichkeit fremd sind, wie solche, die von Naturindividualitäten ausgehen, habe sie argumentirt, sondern aus solchen, die demselben gleichkommen. Und da finden wir allerdings, daß bald Selbstbewußtseyn bald intelligente Selbstbestimmung, bald Subjectivität und Ichheit in der Erklärung über den Begriff der Persönlichkeit vorkommen, [1] und wir wollen auch gerne glauben, daß diese als Basis der angeführten Polemik vorgeschwebt haben; allein daß dennoch diese Begriffe, während der Operation, nicht in ihrem wahren Wesen festgehalten worden sind, und daß daher unter der Hand die einseitig auffassende Vorstellung von der äußerlichen Fixirung eines Merkmals wesentlich auf andere Bestimmungen abgesprungen sey, ist nach dem obigen erwiesen. Denn keiner dieser Ausdrücke ist ohne weiters den gegebenen Bestimmungen des Repellirens und Abstoßens u. s. w. gleich zu setzen, die, wie gezeigt wurde, ihre Stelle nur in der Sphäre der Naturindividualitäten haben. Ueberdieß muß der Umstand, daß die besagten Termini bald erklärend bald synonymisch dem Begriffe der Persönlichkeit beygeordnet und ihm gleichgesetzt werden, uns in dem oben ausgesprochenen Urtheile, daß die Strauß'sche Glaubenslehre dem Begriffe der Persönlichkeit nicht gleich gekommen sey, nur bestätigen. Denn daß jene Termini alle miteinander, und wie die übrigen sonst noch heißen mögen, nichts anders als eine und dieselbe Sache bezeichnen sollen, davon können

1) In der ersten Definition, die die Glaubenslehre von Gott gibt (S. 529) die mit den übrigen gleichgesetzt werden muß, kommt der Terminus der Persönlichkeit gar nicht vor.

wir uns nimmermehr überzeugen. Oder sollte wohl allein bei ihnen, troz ihrer offenbaren Verschiedenheit, eine solche gegenseitige communicatio idiomatum statt finden, daß man jeden derselben immer und überall für jeden andern ganz mit demselben Erfolge setzen könnte? Wie die angegebenen Ausdrücke unter sich selbst in einem solchen einmüthigen Verhältnisse nicht stehen, und sie nicht wechselseitig nach dem Belieben des Sprachgebrauchs für einander gesetzt werden können, so unterscheidet sich schon die Persönlichkeit dadurch, daß für sie alle diese Ausdrücke gesetzt werden können, diese unter sich dagegen aus schließend gegen einander sich verhalten, ihrerseits von jedem einzelnen derselben. Hiernach wäre sie das Umfassende und Umschließende Aller. Daß nun aber in diesem Falle die Persönlichkeit das caput mortuum sey, in welches alle diese Bestandstücke ihre Idiomate rücksichtslos und in friedfertig verträglicher Ruhe ausgießen, also, daß man ihr als einem alten Gefäße entnehmen und beifügen könnte, was man immer will, davon wird wohl niemand sich bereden lassen, wenn man nur auch ungefähr daran denkt, daß unter diesen einzelnen Bestimmungen widersprechende seyen, die nur in dem umschließenden Begriff ihre Einheit finden können, und daß in diesem Falle überhaupt nichts in einen Begriff gesetzt zu werden vermöge, was nicht in seine Natur umgewandelt wird.

Freilich ist dieß eine Sache, in welcher die Glaubenslehre nur die allgemeine Schuld der Zeit trägt, denn schon früher sind diese Begriffe rücksichtslos und willkührlich durcheinander geworfen, und auch jetzt in der modernen Philosophie ist für die Scheidung und Trennung derselben nur wenig gethan worden. Dieß geht hervor aus der von Herr Dr. Strauß aus Fichte über unsern Begriff angeführten Stelle, in der folgende Definition gegeben wird: „Persönlichkeit ist sich zusammenfassende Selbstheit gegen anderes, welches sie damit von sich selbst abtrennt. [1] Auf eine ähnliche Weise verhält es sich auch mit der oben angeführten Definition von Jacobi. In gleicher Unkunde über das Wesentliche des in Frage stehenden Begriffes hält sich die in der Glaubenslehre beige-

1) Glaubenslehre S. 505. Wie ungenügend diese Definition sey, und wie wenig sie das Wesen des Begriffes treffe, geht aus dem oben bemerkten über das Repelliren u. s. w. hinreichend hervor.

brachte Definition von Rosenkranz. Dort heißt es: „doch die göttliche Subjectivität ist eben nicht wie die der Natur in ihren Individuen, auch nicht die des endlichen Geistes die spröde Punktualität des Selbstbewußtseyns, wo das eine Ich viele Ich neben sich hat. Vielmehr ist sie die absolute Subjectivität, weil sie der mit der absoluten Substanz identische Begriff ist.“ In neuester Zeit ist nun zwar die Nothwendigkeit, diese identisch gebrauchten Begriffe zu scheiden, erkannt worden. So sagt Frauenstädt: Wenn der Begriff als Subject über die Substanz hinaus ist und dieselbe als Moment aufgehoben in sich enthält, so ist dagegen die Person wiederum über das Subject hinaus und schließt dasselbe als Moment in sich. Die Subjectivität verhält sich zur Persönlichkeit selbst wieder nur, wie die Substanz zum Subject. Die Subjectivität ist nur die Grundlage, die Basis der Persönlichkeit, denn Vermittlung seiner durch Anderes mit sich, Beziehung seiner im Andern auf sich, Einzelnheit als im Besondern sich auf sich beziehende Allgemeinheit, oder wie man die Subjectivität auch bezeichnen möge, kommt schon dem Bewußtlosen, Unpersönlichen, dem nur Organischen und Lebendigen zu. Das Thier ist Subject, aber nicht Person. Erst das Wissen, das Selbstbewußtseyn ist es, wodurch das Subject zur Person erhoben wird.“ [1] Allein so sehr es auch anerkannt werden muß, daß Frauenstädt wenigstens das Bewußtseyn über die herrschende Verwirrung brachte und das Streben hat sie zu lösen, so wenig kann die Lösung als vollendet betrachtet werden, wenn nun selbstbewußte Beziehung seiner im andern auf sich und Ichheit als Grundbestimmungen der Persönlichkeit angesehen werden und dieser die Geistigkeit wieder gleichgesetzt ist; und noch weniger, wenn nun alle diese Ausdrücke wieder synonymisch für einander gebraucht werden sollen, wie dieß die Meinung Frauenstädts ist. [2] Denn es ist nicht schwer einzusehen, daß diese Ausdrücke nicht unmittelbar

1) Frauenstädt Freiheit des menschlichen Willens und Persönlichkeit Gottes. S. 89 f. Dieß jedoch ganz gegen den Sinn und Ausspruch des Hegel'schen Systems vgl. die zunächst angeführten Stellen der Religions- und Rechtsphilosophie.

2) Cfr. Frauenstädt a. a. O. „Man kann sich daher statt des Wortes Persönlichkeit der gleichbedeutenden Ichheit oder Geistigkeit, so wie statt des Wortes Person der gleichbedeutenden Ich oder Geist bedienen.“

für einander einstehen können. Einmal ist selbstbewußte Beziehung seiner im Andern auf sich und Ichheit so wenig identisch, daß die erstere sogar die Aufhebung der Ichheit ist, welche letztere ganz in sich aufgeht und nicht über sich hinauskommen kann; sodann ist es zwar richtig, daß geistige Wesen persönlich sind, aber diese Ausdrücke ganz identisch zu setzen, hindert schon das, daß persönliche Wesen nicht nur geistig, sondern auch seelisch und körperlich sind; es ist also die Persönlichkeit auf jeden Fall derjenige Begriff, in welchen nebst dem Begriff des Geistes noch andere aufgehoben werden.

So ist also die Frage über das Wesen und den Begriff der Persönlichkeit auch innerhalb der Hegel'schen Schule noch soweit entfernt, beantwortet und abgeschlossen zu seyn, daß sie vielmehr erst begonnen hat, überhaupt erhoben zu werden. Bei dem bei weitem größten Theile der Philosophen dieser Schule ruhen die um die Persönlichkeit sich schaarenden Begriffe in einer so harmlosen und sich selbst genügenden Ruhe, daß es Zeit kosten wird, bis überhaupt das Bewußtseyn sich nur unter ihnen orientirt, und es sich abgemerkt hat, was denn eigentlich werden wolle. Doch Hegel selbst, wird man fragen, hat denn er nichts über diesen Begriff gelehrt, hat er diesen Begriff allein, während doch sonst alles eingereiht ist, übersehen? Allerdings hat er ihn eingereiht und auf eine sehr bestimmte Weise: „der Geist", sagt er hierüber, „in der Unmittel„barkeit seiner für sich selbstseyenden Freiheit ist Einzelner, aber der „seine Einzelnheit als absoluten, freien Willen weiß; er ist Person, „das Sichwissen dieser Freiheit, welches als in sich abstract und „leer seine Besonderheit und Erfüllung nicht an ihm selbst, sondern „an einer äußerlichen Sache hat, diese ist gegen die Subjectivität „der Intelligenz und der Willkühr als ein Willenloses ohne Recht, „und wird von ihr zu ihrem Accidenz der äußerlichen Sphäre ihrer „Freiheit gemacht." [1] Sehen wir nun diese Definition an und bemerken wir, daß wir hier auf die erste Stufe des objectiven Geistes, auf welcher dieser noch als ein ganz abstractes und leeres Wissen seiner Freiheit erscheint hingewiesen sind, und bedenken ferner, daß er seine Erfüllung noch nicht in sich, sondern noch in einer Sache, und daß er daher durch die Bestimmungen des Vertrags, Recht gegen Unrecht erst zur Subjectivität sich hindurchzubilden hat, so möchte

1) Hegel Encyklop. §. 488. S. 501.

man fragen, wie ein rechtglaubiger Schüler des Systems überhaupt dazu kommen könne, das Absolute im Ernst in eine Beziehung zur Persönlichkeit zu bringen. Dieß wäre etwa dasselbe, wie wenn man fragen wollte: Ob Gott die Gewohnheit, das Eigenthum, das Recht gegen Unrecht, der Vorsatz u. s. f. sey? Hegel hat deßwegen auch nur indirecter Weise von einer Persönlichkeit Gottes oder des Absoluten gesprochen, und das eine Mal, wo er davon sprach, redete er davon nur, um diese Frage ein für alle mal abzuschneiden, und zwar da, wo er in der Religionsphilosophie durch die Lehre von der Dreieinigkeit von außen darauf geführt wurde. „In der göttlichen Einheit" sagt er in der oben schon angeführten Stelle „ist die Persönlichkeit als aufgelöst gesetzt, nur in der Erscheinung ist die Negativität der Persönlichkeit unterschieden von dem, wodurch sie aufgehoben wird.[1] Das in der Erscheinung aber bloß seyende ist „Irrthum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkühr und Vergänglichkeit, die absolute Idee allein ist Seyn, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit und ist alle Wahrheit."[2] Deßwegen redet Hegel nur von der Subjectivität und von dem Geistseyn Gottes, nicht aber von seiner Persönlichkeit. Wie ist es aber nun möglich, daß die Schüler des Systems von einer Allpersönlichkeit, von einem unendlichen Setzen oder einem in sich Setzen der Persönlichkeit in Beziehung auf das Absolute reden können? Ist indessen etwa der Begriff der Persönlichkeit in der Hegel'schen Schule anders bestimmt worden. Das ist schon deßwegen nicht so, weil man auch da, wo man Hegels System objectiv darstellen will, ihm den fatalen Begriff der Persönlichkeit unterschiebt, wobei natürlich Hegel entfernt nicht an dieselbe dachte, und deßwegen denselben theils gar nicht brauchte, theils aber ihn nur aus Accomodation annahm, ihn aber auch sogleich verließ. So sagt die Glaubenslehre von Hegel: „Er (Hegel) tadelt an ihm (Spinoza), daß in seiner Substanz das Selbstbewußtseyn nur untergegangen, nicht erhalten sey, daß ihr das Prinzip der Persönlichkeit fehle, daß in ihr Gott nicht als Geist bestimmt sey. Liest man nun aber die für diese Behauptung beigebrachte Stellen nach,[3] so ist hier überall nicht

1) Religionsphilosophie 1, 169 und 197.

2) Logik III. 371.

3) Die von Dr. Strauß angeführten Stellen sind Phänomol. S. 14. Gesch.

von der Persönlichkeit die Rede, und kann auch davon nicht die Rede seyn. Eben so läßt es befremdend, wenn Frauenstädt Weiße darüber zurecht weist, weil dieser behauptet, daß in Hegels eigenen Schriften nirgends von der Persönlichkeit Gottes die Rede sey, sondern von Gott allenthalben auf eine Weise gesprochen werde, in welcher sämmtliche Nichtanhänger des Systems eine Verläugnung dieses Begriffs erkennen wollen, und nun gar ernstlich annehmen will, daß der Ausdruck absoluter Geist gleichbedeutend sey mit dem Satze, daß Gott absolute Person ist; während doch das System selbst eine solche Gleichsetzung aufs strengste verbietet. [1]

So muß also Hegel noch seinen Schülern mit derselben Unkunde über seinen eigenen Begriff von Persönlichkeit gesprochen haben; wobei sich aber nur zeigt, daß die Schüler des Systems ohne es zu wissen, ihrem Meister selbst untreu der Betrachtungsweise einen andern Begriff unterschoben haben, statt dessen, den ihnen ihr System an die Hand gab.

Und werfen wir nun die Frage auf: woher ihnen dieser Begriff gekommen sey, so kann natürlich nicht gesagt werden aus ihrem eigenen Systeme, denn da ist er nirgends so, sondern in einer ganz andern Weise vorhanden. Er ist ihnen also aus einer andern Sphäre, die nicht die ihre ist, aus der Sphäre ihrer Gegner oder des unmittelbaren Wissens überhaupt zugekommen. Aber was mochte sie denn bewegen, denselben anzunehmen, oder, da sie es unwissend thaten, warum mußten sie denselben annehmen? Die Antwort darauf kann nicht schwer seyn. In der Art und der Natur des Begriffes selbst muß es liegen, daß er sich auch so kritischen Geistern noch aufdringen konnte. Denn daß der Begriff,

der Philos. III. 378 Logik 1, 2. S. 194. Die Stelle in der Logik II. S. 194 lautet: „Theils fehlt dadurch der Substanz das Prinzip der Persönlichkeit, ein Mangel, welcher vornemlich gegen das Spinozistische System entfrembet hat“ u. s. f. Allein es leuchtet ein, daß die Wahl dieser Terminus überhaupt aus Accomodation gegen die Zeitansicht, die im Prädicativsatze aufgenommen wurde, hervorgieng. Deßwegen heißt es auch bloß das Prinzip der Persönlichkeit, Vgl. oben S. 23 die Anmerkung 2.

1) A. a. O. S. 91. Auch Gabler in dem Frauenstädts Buche vorgedruckten Briefe spricht auf gleiche Weise von Gott als dem absoluten Geist und der absoluten Person

wenn er in sich nach seinem gewöhnlichen Sinne Widersprechendes enthielte und nicht vielmehr Realität in sich schlöße, dann unbemerkt und ohne in seinen Widersprüchen aufgezeigt zu werden, hingenommen worden wäre, ist gewiß nicht glaublich. Ebenso ist es ferner nicht glaublich, daß die Hegel'sche Definition, wenn sie auch nur einigermassen dem Begriffe gleichkäme, verlassen worden, und einflußlos bei Seite geblieben wäre. Es ist somit die Realität des Begriffes selbst, welcher mehr ist und seyn will, als das, wozu ihn Hegel machte, die ihn aus den seiner unwürdigen und ihm zu schwachen Banden, mit denen die Hegel'sche Philosophie ihn zusammen halten wollte, wieder erhub, sie ist es, die nun als unwiderstehliche Gewalt die Anhänger des Systems ergreift, und in ihr eigenes Gebiet als leitende Macht eindringt, ohne daß sie selbst wissen, wie ihnen geschieht. Die Realität des Begriffs ist es, die jene Bestimmung, die ihm Hegel gab, als eine unwirksame in Vergessenheit gerathen ließ, und nun so auf diese Weise, die Wissenschaft, die einseitig schon glaubte, sich gleichgekommen zu seyn, und das absolute Entscheidungs-Recht errungen zu haben, auf's neue in einen unübersehbaren Kampf zurückwarf, in welchem selbst die Grenzen wieder überschritten sind, und fremde unbekannte Gewalten in das so fest geglaubte Gebiet sich herein ergießen. Und freilich wie hätten jene Definitionen des in Frage stehenden Begriffes auch nur auf kurze Zeit sich halten sollen? Die Persönlichkeit sollte das Sich-Wissen der absoluten Freiheit seyn, welches in sich abstract und leer seine Besonderheit und Erfüllung nicht an ihm selbst hat; während doch diese abstracte und leere Freiheit der Wahrheit nach umschlägt in die gemeinste und drückendste Nothwendigkeit, eine Gebundenheit, die als solche geeignet wäre, auch die Person selbst wieder so viel als möglich unpersönlich zu machen; die Freiheit soll eine abstracte und leere seyn, die als solche in der That nicht mehr frei ist. Die Persönlichkeit soll ferner sich aufheben in der Subjectivität, während diese doch schon vor ihr vorhanden ist, und gerade in ihr aufgehoben wird. Die Persönlichkeit soll endlich als einzelne, unwahre und einseitige Stufe des Geistes als solche verschwinden, während doch in der That und Wahrheit, — wie auch das Bewußtseyn sagt — sie es ist, in die alle sonstigen Stufen des Geistes, des Seyns überhaupt, ja in welche der Geist

endlich selbst sich aufhebt, oder in deren Gestalt er gesetzt erscheint? Darum sagen wir, der Mensch hat einen Geist, nicht er ist Geist, da er notorisch auch nicht Geist, Körper und Seele ist; aber wir sagen nicht, der Mensch hat Person, sondern er ist Person, weil wir wissen, daß hierinnen alle Bestimmungen seines Wesens aufgehen, und ihre ewige Darstellung finden; ja wir sagen darum nicht: Gott ist Geist, sondern er ist ein Geist; wohl aber sagen wir: Gott ist Person, weil wir wohl wissen, daß in diesem Begriffe alle Bestimmungen seines unendlichen und absoluten Wesens aufgehen und ihre ewige Darstellung finden.

So sehen wir also, weil der Begriff der Persönlichkeit im Hegel'schen System sich noch nicht erreicht hat, darum springen seine Anhänger von ihm ab, und lassen sich nun von dem Begriff selbst fortreißen; und es fragt sich nun nur, welche Beschaffenheit jetzt der Begriff, dem sie sich anvertrauten, für sie habe. Da er von außen ihnen zugekommen, und nicht aus ihrer eigenen Anschauung erwachsen ist, so muß er für sie natürlich den Character des unmittelbaren Wissens und Erkennens haben. Es ist ein Aggregat von verschiedenen aber unvereinten Merkmalen, die nur durch die äußerliche und vorstellungsmäßige Anschauung, die selbst auf der Einbildung und Erinnerung beruht, zusammengehalten wird. Daher wird nun auch in der Discussion, wie man es gerade braucht, und wie es die jeweilige Veranlassung mit sich bringt, bald diese bald jene Seite des Begriffs, wie er sich unmittelbar ergeben hat, in den Vordergrund gestellt, einstweilen aber das Ganze der Vorstellung, deren Character es ist, sich zu verändern, überlassen. Dabei wird dann aber stets in dem Verlauf der Entwicklung die Methode der Hegel'schen Anschauung angewendet, und die Methode, der auf allen ihren Gängen unser Begriff wieder entschlüpft ist, die nirgends vermochte ihn zu halten, soll auch jetzt noch, nachdem sie sich als unfähig an ihm erwiesen hat, in Verbindung mit ihm ein festes, sicheres und in sich klares Resultat zu Tage fördern. So ist nun auch der Verlauf des Begriffs in der Strauß'schen Glaubenslehre. Zuerst wird einseitig das Moment der Unterscheidung aus der unmittelbaren Anschauung festgehalten, und mit Uebersehung alles Uebrigen daraus argumentirt. Vielleicht, daß auch eine Reminiscenz an das Starre, Spröde, Selbstständige,

Fürsichseyn, als welches Hegel die Person anschaute,[1] obwalten mochte, jedenfalls unvollständig. Sodann aber wird wiederum die Total-Anschauung der Persönlichkeit concipirt, diese mit dem Gegenstande des Paragraphen in Verbindung gesetzt, und mit Hintansetzung des Repellirens, des Undurchdringlichseyns u. s. w. von einer ewigen, von einer All-Persönlichkeit, von einem unendlichen Setzen der Persönlichkeit u. s. w. geredet. Und bei dem allem wird der Begriff nie in sich untersucht, sondern nur die Prozeßform der modernen Philosophie tritt auf, und faßt ihn, wo irgend ein Berührungspunkt ist, für zeitliche Dauer auf. Kein Wunder, daß sowohl hier als in dem ganzen System der modernen Philosophie, dieser Begriff, der ihm nicht angehört, sondern nur äußerlich einverleibt ist, der Betrachtung sich stets proteusartig verwandelt, bald dieses bald jenes, bald Subjectivität, bald Ichheit, bald Selbstbewußtseyn, bald Geist, nur das nicht, was er selbst seyn will, ist.

Verhält es sich nun aber so, so muß die Ueberzeugung gegründet erscheinen, daß so lange der Begriff auf diese Weise in den Händen der modernen Philosophie sich befindet, er auch nicht fähig ist, in eine tiefere und gründlichere Rechenschaft über sein Wesen einzugehen, daß wenn es einmal hiezu kommen würde, dieß eine Sichtung und eine freie Kritik des Systems selbst zur Folge haben oder ihm gleichzeitig bringen müßte; wobei das, was zur Zeit als unaufgelöst und unerledigt in ihm geglaubt und bloß angenommen wird, als noch nicht in der Wahrheit aufgelöst und erledigt erscheinen, und daher in eine neue Entwicklung hinein gesetzt werden müßte, die erst in der Erfassung der Begriffe, die dermalen unerkannt bei Seite liegen, oder ungebührlich auseinander geworfen sind, ihre wahrhafte Erledigung und ihr Ziel finden könnte. Bis dahin aber muß es ebenfalls als billig anerkannt werden, wenn auch dieser Begriff, wie die übrigen, alle Angriffe und alle Discussionen, die ihn treffen, als ihm nicht ebenbürtig von der Hand weist. Für die Gegenwart ist er wie die übrigen Begriffe, als ein todtes und unerkanntes Kapital in der Vorrathskammer der modernen Philosophie, das nur anzeigt, daß der Stand des Besitzes noch ein unerforschter und unsicherer überhaupt ist. Die Rechnung, die dieselbe umfaßt, ist falsch. Es ist

1) Vgl. Hegel, Religionsphilosophie II. S. 196.

mehr und weniger da, als das Facit gibt. Jenes ist das, was sie hat, obgleich sie es nicht hat; dieses, was sie nicht hat, obgleich sie es hat. Jenes zwingt sie zu mehr als sie will. Dieses läßt ihr auch das nicht zu, was sie will. Davon liefert auch die Polemik der Strauß'schen Glaubenslehre gegen die Persönlichkeit Gottes einen Beweis. Er will beweisen, daß Gott keine Person sey, in der That beweist er, daß er kein ausschließendes, undurchdringliches, repellirendes Wesen ist. Aber wer hat das geläugnet. Wir meinen, daß er eine Person sey. Hier hat er das Mehr und das Weniger. Die Person ist das Mehr, das er nicht will und doch hat, die repellirende u. s. w. Wesen sind das Weniger, das er statt ihr will und doch nicht hat. Es ist also die Persönlichkeit als Form des Absoluten unversehrt aus der Strauß'schen Glaubenslehre hervorgegangen. Ob auch das System der Glaubenslehre durch das Verweilen des Begriffs in ihr unversehrt geblieben? Nur in dem Falle, wenn man das Offenbarwerden der eigenen Schwäche an dem Stärkern für ein unversehrtes Entkommen halten kann.

Zweites Kapitel.

Der Begriff „Gott" im System der modernen Philosophie.

Ein ähnliches Schicksal, wie der so eben erörterte Begriff, erleidet auch der Begriff Gottes in der Strauß'schen Glaubenslehre, und in dem Systeme der modernen Philosophie überhaupt. Es verhält sich nemlich mit diesem Begriffe ähnlich, wie mit dem der Persönlichkeit, daß er schon von selbst, ehe noch die Reflexion oder gar die Speculation sich seiner bemächtigt, eine ganz bestimmte Bedeutung hat, die das leitende Prinzip für eine weitere Explication, die er erfährt, bildet, und auch so ziemlich wieder den Maßstab für die Beurtheilung dieser Explication abgibt. Hienach kündet sich Gott als dasjenige Wesen an, in welchem alle endliche Bestimmungen und Beschränkungen, alle Gebundenheit und Ohnmacht und alle daraus entspringende Widersprüche, Gegensätze, alle Qual und aller Schmerz des umsonst ringenden, sich anstrengenden und abmühenden Lebens aufgehoben und zu einem großartigen Schweigen

gebracht sind, ein Schweigen und eine Stille, die aber nicht über einer unendlichen Leere sich ausbreitet, sondern die Quellen alles Lebens, eine unergründliche Fülle, einen unerschöpflichen Reichthum in seinem Schooße trägt, in ewiger Genügsamkeit und in durchsichtiger Klarheit umfaßt, und in unendlicher Seligkeit genießt, in einer Seligkeit, die nicht in träger Ruhe sich verliert, sondern die unendliche Energie der Bewegung und Thätigkeit in ewiger ungetrübter Freiheit in sich vereinigt und umfaßt. In der Totalität aller dieser Bestimmungen wird Gott schlechtweg das „Absolute" genannt. Nun muß zwar anerkannt werden, diese Bezeichnung des Absoluten ist zunächst nur eine unmittelbare Zusammenfassung jener von Natur in den Begriff Gottes gelegten Bedeutung: dieselbe wird nun der Erkenntniß unterworfen, d. h. es sollen alle jene unmittelbar in den Begriff gesetzten Bestimmungen für das Bewußtseyn werden, und der Begriff nach seinem in sich seyenden Wesen seine ihn selbst in seiner ewigen Freiheit erfassende Darstellung erhalten, wornach er in seinen Bestimmungen in der ewigen Gleichheit mit sich selbst erscheint. Es mag nun allerdings die Nothwendigkeit eines dialectischen Eingehens in die Sphäre des Begriffs zugegeben werden, wornach jene Bestimmungen in ihrem sich selbst identischen Wesen sich offenbaren; es mögen alle die Vorstellungen, die sich unhaltbar und trübend in demselben zeigen, ausgeschieden, und das Unmittelbare auf seinen reinen Ausdruck zurückgeführt werden. Aber nur muß dann die so erarbeitete Gedankenbestimmung nicht nur in sich selbst rein erscheinen, sondern es ist nothwendig, daß sie dasjenige, was der Begriff an sich will, oder was sein Wesen ist, wirklich auch in sich errungen habe. Dieß offenbaret sich theils darin, daß der Begriff nach dieser Gedankenbestimmung in einer bestimmten sich selbst gleichbleibenden Fassung auftritt, theils darin, daß keine Einwirkung von der natürlichen Seite des Begriffes, in so weit sie nemlich nicht in die Gedankenbestimmung aufgenommen wurde, in dieser letzteren sichtlich sey. Denn dieß ist es, was ihn auch nach seiner Auffassung und Einreihung in das Ganze der Gedankenbestimmungen dennoch immer wieder als einen fremden erscheinen, und überall in dunkler, unverstandener Ahnung als einen jenseitigen erwarten läßt. So erhebt sich also die Frage von hieraus: Ist das Wesen Gottes ganz in das System aufgenommen,

und hat er eine solche Stellung erhalten, die ihn als einen bekannten, durchschauten, einheimischen, und nicht als einen fremden, in eine dunkle Ahnung sich zurückziehenden jenseitigen erscheinen läßt. Diese Frage hängt natürlich mit der andern zusammen oder sie ist die andre Seite davon: ob die hier gegebene Explication die Höhe des Begriffs erreicht habe, ihm gleich und für ihn durchsichtig geworden sey, mit Ausschluß jedes Widerspruches. Zunächst aber fassen wir die erste Frage ins Auge, da sie uns vorderhand ein übersichtlicheres Resultat gewähren kann.

Beziehen wir nun die aufgeworfene Frage zunächst auf die Strauß'sche Glaubenslehre, so können wir nicht umhin, einen Wechsel in der Stellung des in Frage stehenden Ausdrucks zu erkennen. Denn offenbar ist die Stellung verwechselt oder wenigstens verschoben, wenn das einmal Gott genannt wird: „die ewige Bewegung des Allgemeinen, das sich zum Subjecte macht" u. s. w. oder die ewige Persönlichkeit, die" u. s. w., das andremal: „das im Spiegel aller entstehenden und wieder vergehenden endlichen Geistern sich selbst anschauende Absolute." Allein diese Erklärungen sind, theils weil sie von verschiedenen Verfassern sind, zu individuell gefärbt, theils aber auch zu abgerissen, als daß wir durch sie eine bestimmte Anschauung von der Stellung, die der Begriff im Systeme der Glaubenslehre erhalten hat, uns machen könnten. Wir müssen uns daher an das entwickelte philosophische System selbst, aus dem jene Erklärungen geflossen sind, halten, um hierüber Aufschluß zu bekommen.

Was nun Hegeln selbst betrifft, so machte er einen gewissen Unterschied zwischen dem Ausdrucke Gott und dem Absoluten, wie dieß namentlich in der Einleitung zu seiner Religionsphilosophie sich zeigt. Hier sagt er nemlich: „Wenn auch die Religionsphilo„sophie und die Philosophie im Allgemeinen denselben Gegenstand „haben, so finde dennoch ein Unterschied zwischen beiden statt. In „der Philosophie werde das Höchste, das Absolute, die Idee ge„nannt, und dieß Absolute, die Idee, sey nicht gleichbedeutend mit „dem, was wir Gott nennen. Es komme hier nemlich auf die Be„deutung des Begriffs Bedeuten an. Bedeute das Wort: Sinn, „Zweck, allgemeiner Gedanke eines Gegenstandes, so solle uns der „Gedanke von Gott gegeben werden, die Vorstellung haben wir

„wohl. Solle aber so der Begriff des Absoluten angegeben werden, „so ist es, nach Hegel, die in Gedanken gefaßte Natur Gottes. „Das Wort „Bedeuten" habe aber auch noch eine andere Bedeu„tung, nemlich es werde in demselben eine Vorstellung der Ge„dankenbestimmung, ein Beispiel des Inhalts, der vorher nur in „Gedanken gegeben wurde, verlangt. So in der Religionsphilosophie „die Idee Gottes betrachtend, fährt er fort, haben wir zugleich „auch die Weise seiner Vorstellung vor uns, er stellt sich selbst vor. „Dieß ist die Seite des Daseyns des Absoluten. In der Reli„gionsphilosophie haben wir so das Absolute zum Gegenstand, aber „nicht bloß in der Form des Gedankens, sondern auch in der Form „seiner Manifestation."[1]

In dieser Stelle scheint zunächst der Unterschied zwischen Gott und dem Absoluten, der Idee, nur auf einer verschiedenen Betrachtungsweise zu liegen, ob nemlich das Höchste (als gemeinsamer Terminus für beide) nur in der Bestimmung des eigenen Gedankens, oder auch in der des Vorstellens, d. h. des Daseyns der Erscheinung (im Bewußtseyn) betrachtet werden soll; wie denn auch deßwegen von Hegel selbst gesagt wird, daß wenn das erste von diesen beiden stattfinde, d. h. wenn der allgemeine Gedanke, der Begriff von Gott angegeben werden solle, das, was wir das Absolute nennen, gleichbedeutend sey mit dem Ausdrucke: „Gott." Allein erinnern wir uns, daß sowohl das sich Halten in dem abstracten Elemente des Gedankens als auch die Fassung in die Vorstellung nicht ein subjectives Thun des endlichen Bewußtseyns ist, sondern Bestimmung der Idee, so verändert sich die Sache. Es ist jenes in dem Elemente des Gedankens sich haltende wirklich ein anderes, als das Letzte. Denn dieses ist das sich selbst vorstellende oder in der Vorstellung des endlichen Bewußtseyns sich manifestirende, während jenes mit der Vorstellung zunächst gar nichts zu schaffen hat. Wenn daher so diese Vorstellung seiner selbst die Manifestation des Absoluten genannt wird, so fällt dann die Idee, nach dieser Kategorie betrachtet, aus der Sphäre des Begriffes Gott hinaus. Denn auch die Idee hat ihre Manifestation, allein der Proceß, zu welchem sich die Idee weiterhin bestimmt, ist ein ganz anderer, als der, dem das Absolute, wie es in der Religions-

1) Hegel, Religionsphilosophie. I. S. 16.

Philosophie betrachtet wird, unterliegt. Denn die Idee in ihrem Processe zeigt bloß das „Absolute in seiner Thätigkeit, in seinen Hervorbringungen.“ [1] „Das Absolute aber in der Religionsphilosophie betrachtet die Idee wie sie erscheint, manifestirt,“ d. h. deutlicher, wie sie sich erscheint, sich manifestirt in der Sphäre des endlichen Bewußtseyns. Die Manifestationen des Absoluten in der Religionsphilosophie gehen also von etwas ganz anderem aus als die „Hervorbringungen des Absoluten“ in der Philosophie, diese nemlich gehen aus von der logischen Idee, jene von dem Geiste, und zwar von dem absoluten, der als das Resultat der logischen Idee selbst bezeichnet wird. Nach diesem leuchtet es ein, daß die oben angeführte Behauptung Hegel's, es sey nach der zuerst angeführten Bedeutung der Bedeutung das Absolute als Gegenstand der Philosophie gleichbedeutend mit dem Ausdruck Gott zu berichtigen sey. Denn wenn ich auch frage, was Gott dem Gedanken nach bedeute, so bekomme ich doch nicht die Antwort: er ist die logische Idee, sondern er ist der absolute Geist. Diese Unklarheit der Hegel'schen Anschauung zeigt sich nun auch in der Ausführung der Religionsphilosophie darin, daß auch in dieser, obschon eigentlich nach der Vorstellung von Gott gefragt werden sollte, zuerst und zwar in der Religion an sich Gott oder das Absolute in dem reinen Elemente des Gedankens vorkommt, so wie auch ferner darin, daß Hegel bei dem wirklichen Uebergange aus der ersten Bestimmung der Bedeutung in die zweite, und dem Anwenden derselben auf das Absolute in der Religionsphilosophie in seinem Gedankengange wesentlich paralisirt erscheint. Denn nachdem die zweite Bedeutung der Bedeutung dahin bestimmt ist, es werde in derselben eine Vorstellung der Gedankenbestimmung, ein Beispiel des Inhalts, der vorher nur in Gedanken gegeben wurde, gefordert, so erwartet man natürlich, daß nun in der Anwendung dieser Bedeutung das Absolute in der Religionsphilosophie nur in dem Elemente der Vorstellung erscheinen solle; anstatt dessen folgt aber nun unmittelbar darauf: „Daß man auch in der Religionsphilosophie immerhin gleichfalls das Absolute in der bloßen Form des Gedankens habe, aber dazu komme noch das Absolute in der Form seiner Manifestation,“ d. h. Pilosophie und Religionsphilosophie haben

1) Hegel a. a. O. S. 18.

entweder ganz denselben, oder einen ganz verschiedenen Inhalt. Also ist hier kein phänomenologischer Unterschied: dort ist von der logischen Idee, hier vom absoluten Geist die Rede, von welchen die erste aber eben so sehr das erscheinende, ja sich aus sich entlassende ist, als der letztere ebenfalls auch sich in dem reinen Elemente des Gedankens hat. Sonst wäre er ja nicht einmal Geist, geschweige denn absoluter.

Wollte man nun auch, um dennoch eine Einheit der beiden beanstandeten Termini neben ihrer Verschiedenheit herauszubringen, mit Hegel sagen: Dem „Geist ist es wesentlich, sich zu offenbaren, für den Geist zu seyn," [1] es kann daher der absolute Geist nicht als das im Gedanken sich haltende Wesen bezeichnet werden, eben daher muß man auf die logische Idee als die rein in Gedanken gefaßte Natur Gottes zurückgehen und in ihr hat man dann erst den reinen Gedanken von dem sich vorstellenden Absoluten: so sind wir nach dem Vorhergehenden genöthigt, darauf zu antworten: erstens ist, wie schon gezeigt wurde, es auch der Idee wesentlich und hoffentlich eben so wesentlich nicht allein in dem Elemente des Gedankens sich haltendes Wesen zu seyn, [2] da sie sich ja als Natur und endlicher Geist aus sich entläßt, und auf diese Weise nicht κατ' ἐξοχήν als das im Gedanken sich haltende Wesen erscheint; — zweitens aber muß doch auch der absolute Geist in der Bestimmtheit der Allgemeinheit, wie dieselbe trotz aller möglichen concreten Erfüllung dennoch nur in dem Elemente des Gedankens [3] sich vorfindet, auftreten, indem sie sonst gar nicht für sich werden, gar nicht sich erscheinen und sich offenbaren könnte. Denn, daß man den absoluten Geist an sich zunächst bloß als die Sammlung oder die stoffartige Vereinigung und Concentration des unendlichen, in der Vereinzelung aus ihr hervorgehenden Stoffes fassen könnte, dazu fehlt viel. Nicht nur ist eine solche Allgemeinheit, bloß stoffartig aufgefaßt, in sich ein Widerspruch, da der Stoff, als der unfreie, nicht sich in sich zu halten vermag, sondern auch eine solche Offenbarung

1) Vgl. Hegel Religionsphilosophie I. S. 29.

2) Auf diesen noch tiefer in das Hegel'sche System eingreifenden Punkt werden wir später Kap. 4 wieder zurückkommen.

3) Hegel, Religionsphilos. I. S. 53. „Es ist aber auch nicht ein träges abstract Allgemeines, sondern der absolute Schooß, aus dem Alles hervor und Alles zurückgeht, und ewig darin behalten ist." Dieß kommt freilich mehr der logischen Idee zu.

wäre keine Offenbarung seiner selbst, da das Subject dieser Allgemeinheit dieselbe nicht mit Freiheit wäre, sondern sich in und an seinen Inhalt verlöre. Es muß also auch das Allgemeine des absoluten Geistes, als welches auch er auftritt, seinen Inhalt in der idealen Form des Gedankens haben, und also in der Bestimmung des reinen Gedankens erscheinen, denn nur ein Solches, das die Bestimmung der Natürlichkeit, aus der es herkommt, überwunden hat, vermag sich zu urtheilen, die Formen seiner Bestimmtheit mit sich zusammenzuschließen, und darin die Negation aller endlichen Formen die absolute Indentität, das An- und Fürsichseyn des wissenden Geistes zu seyn. Ist nun aber der absolute Geist als Resultat der von der logischen Idee ausgegangenen Processes aufzufassen, so muß er wirklich sich als dieses Resultat, d. h. als die Einheit der Idee, der Natur und des endlichen Geistes setzen, und darf keineswegs, auch im Elemente des Gedankens gefaßt, wie auch allerdings er zunächst auftreten muß, wiederum mit seinem Ausgangspunkte der logischen Idee zusammenfallen. Denn dieses hieße gewiß ein Zurücksinken des Processes in das Moment, von dem er ausgegangen ist, und ganz umsonst wäre es gewesen, daß die Idee in ihrem Andersseyn durch so weite und mannigfaltige Entwicklungen und Vermittlungen bis zum Geist sich entwickelt hätte, wenn nun, um von hier aus wieder weiter zu gehen, d. h. für seine eigenen Manifestationen es des Zurückgehens auf die schon weit im Rücken gelassene logische Idee wieder bedürfte. Könnte aber der absolute Geist durchaus nicht, wie es verlangt wird, in dem Elemente des Gedankens gefaßt werden, und müßte man allerdings zu einem solchen Rückschritte sich bequemen, so ist nur nicht abzusehen, wie man von der hier wieder eintretenden Idee zu andern Entwicklungen gelangen sollte, als zu denjenigen, zu denen die logische Idee an sich schon sich bestimmt hat und bestimmen mußte; so daß von hier aus nicht an ein weiter Bestimmen und eine dadurch bedingte Aufhebung der Einseitigkeit des Resultats [1] gedacht werden könnte; sondern es müßte dasselbe immer wieder in das einlenken, aus dem es gekommen ist. So entstünde nun eine Kreisbewegung, die, unfähig, über sich selbst hinaus sich zu erheben, nothwendig in sich selbst verzehrt werden müßte. Es muß also ein für allemal für die Ma-

1) A. a. O. S. 17.

nifestationen des absoluten Geistes wiederum ein rein sich in Gedanken haltendes Allgemeines gesetzt werden, das nicht die Idee ist, sondern von der Idee erst herkommt. Dieß hat nun auch Hegel sehr wohl gefühlt, denn da, wo er dieß allgemeine, späterhin sich vorstellende setzt, nennt er es nicht die logische Idee, sondern den allgemeinen Geist.[1] Wenn man nun auch hiebei sagen wollte, es sey ein Widerspruch, den Geist als solchen neben der Idee rein in dem Elemente des Gedankens zu halten und zu fassen, so mag das immerhin seyn und kann füglich hier zunächst unentschieden bleiben. Genug, wenn man nicht auf Absurda hinauskommen will, so muß auch der Geist auf solche Weise gefaßt werden können. Zudem, was ist es anders, wenn Hegel selbst nach der eben angeführten Stelle von dem Geiste als Begriff[2] redet und diesen dem allgemeinen Geist gleich setzt und synonimisirt? Dabei hat man überdieß nicht zu vergessen, daß der Ausdruck: „sich in dem Elemente

1) Vgl. ibid. S. 36. „Der Geist, als Begriff der allgemeine Geist, realisirt sich im Bewußtseyn, das selbst geistig ist, in einem solchen, für welches nur der Geist seyn kann.

2) Vgl. auch Religionsphilos. I, 38., wo die Religion oder das Absolute in seinem Ansichseyn Idee genannt wird, wenn es heißt: „Diese drei Momente (das Substantielle, der Standpunkt des Bewußtseyns, und die Aufhebung des endlichen Bewußtseyns, die Vereinigung beider Seiten der Cultus) gehören zur Religion, insofern sie Idee ist.“ Daß aber Hegel in der ersten Stelle (S. 16) an die logische Idee dachte, zeigt ausdrücklich an, wenn er sagt (S. 18): „Die Philosophie also ist erstlich die logische Idee, Idee, wie sie im Gedanken ist.“ Wenn es aber dann später heißt: „In der Religionsphilosophie betrachten wir die an sich seyende nicht bloß wie sie als Idee des reinen Gedankens bestimmt ist, auch nicht in den endlichen Bestimmungen, sondern wie sie erscheint, sich manifestirt, aber in der unendlichen Erscheinung als Geist“ — so ist leicht zu errathen, daß hier unmöglich mehr die logische Idee gemeint seyn kann, da sie ja schon Geist ist und auch als Geist sich erscheint. Man sieht hier wohl: Hegel hatte das Schema, die Idee erscheint 1) in der Natur und 2) als Geist, aber dieß ist ein abstractes Schema, in dem nicht daran gedacht ist, daß die Idee, wenn sie erscheint, d. h. hier in das endliche Bewußtseyn übergeht, wesentlich sich ungleich wird und nicht mehr Idee ist: denn wäre sie auch jetzt noch Idee, nemlich logische, so würde sie ja nicht erscheinen für das endliche Bewußtseyn, sondern in den endlichen Bestimmungen. Nicht die Idee = Natur und Geist, sondern Idee + Natur = Geist, und dieser stellt sich vor.

des reinen Gedankens halten," nicht subjective Thätigkeit des auffassenden Bewußtseyns, sondern eine Bestimmung ist, die sich das Wesen, von dem es ausgesagt ist, selbst giebt. Und daß in dieser Bestimmung auch der absolute Geist, mag er nun durch die Natur und den endlichen Geist zur Wirklichkeit gekommen seyn, und dadurch von der logischen Idee sich unterscheiden, bei Vermeidung der Einseitigkeit und dem Charakter der Natürlichkeit, sich halten müsse, ist an sich klar, wie oben bereits nachgewiesen. Wie nun freilich dieß möglich sey, ist ein Problem, das wir zunächst den Anhängern der modernen Philosophie überlassen, uns geht aus dem bisherigen nur das hervor: daß die Idee der Philosophie, die Hegel am Ende seiner Encyklopädie den 3ten Schluß der Wissenschaft beginnen läßt, eine andere Idee seyn muß, als das, was im zweiten Schlusse die Natur voraussetzt und sie mit dem logischen zusammenschließt, und daß es nicht unklar, sondern widersprechend ist, wenn Hegel nach den oben angeführten Stellen von Gott und der Idee in ihrem Verhältnisse aussagt: „Wenn wir von der Vorstellung Gottes anfangen, und nach der Bedeutung fragen, so ist dieserseits die Idee verlangt, dieß im Begriff gefaßte Leben und der Begriff ist so gemeinsam mit der logischen Idee; aber Gott ist dieß, er ist eben so wesentlich für sich der Absolute, der nicht nur das in Gedanken sich haltende Wesen ist, sondern auch das erscheinende, sich Gegenständlichkeit gebende. Bildet hier der Terminus „das im Gedanken sich haltende Wesen" die Einheit Gottes und der Idee, und muß es also auf die logische bezogen werden, so ist der absolute Geist nicht mehr Geist, sondern bloß das erscheinende und sich Gegenständlichkeit gebende, wie dieß bei den Hervorbringungen der Natur stattfindet; ist er aber nicht eins mit der logischen Idee, so ist dann der Begriff Gottes nicht identisch mit dem der logischen Idee, sondern sie fallen weit auseinander. Und wenn dann wieder Hegel sagt: „So in der Religionsphilosophie die Idee Gottes betrachtet, haben wir zugleich die Weise seiner Vorstellung vor uns, er stellt sich uns selbst vor, [1] so ist dieß entweder wieder ein Widerspruch, oder es darf auch dieß nicht von der logischen Idee verstanden werden, sondern von der concreten Idee mit ihrer unendlichen Erscheinung, von der etwas später die Rede ist, [2] die uns nothwendig mit dem

1) A. a. O. S. 17. 2) Ibid. S. 18.

absoluten Geiste zusammenfällt, die Unklarheit und widersprechende Anschauungsweise Hegels aber in ihrer Blüthe zusammenfaßt und offenbart.

Somit ist nun Gott nach dieser Untersuchung der absolute Geist [1] und als solcher verschieden von der logischen Idee. Aber auch der absolute Geist ist wieder mancherlei: nemlich zuerst Kunst, dann Religion, und zwar hier Begriff der Religion, bestimmte und geoffenbarte Religion, sodann zuletzt Philosophie. Und was hievon ist nun Gott? Ist er das letzte, so ist er nicht das wahrhaft Absolute. Denn das Resultat ist als dieses einseitig, und nur insofern es sich zum Vorhergehenden bestimmt oder das Resultat sich wieder als Anfang herstellt, ist es das Absolute. Denn es ist dem Geiste wesentlich, sich von sich zu unterscheiden und in seinem Unterschiede sich wieder zusammenzufassen, dieses Zusammenfassen oder das absolute Wissen ist aber eben, indem es sich unterscheidet und ohne dieß verliert es sich in seiner Einseitigkeit. Doch kommt ja in der Religionsphilosophie im Begriff der Religion und zwar als das erste Moment derselben Gott selbst, und zwar als die absolute Substanz vor. Bleiben wir aber hiebei stehen, so ist dann Gott nicht als Geist bestimmt. Hierzu gehört nothwendig, daß Gott zur Religion, d. h. zum Auseinandertreten der Einheit und zum Cultus sich bestimme. Nun aber ist Religion das Selbstbewußtseyn Gottes: dieses aber hat das Bewußtseyn als einen Gegenstand, als endliches Bewußtseyn. Gott muß also das Aufheben des endlichen Bewußtseyns, und dadurch das An- und Fürsichwerden des wissenden Geistes werden. So wird dann Gott in seiner ewigen Idee an und für sich, aber er ist nicht diese Idee, sondern er ist nur das Erfassen dieser Idee, das Denken derselben, und so geht der Proceß fort bis an das Ende, welches uns schon einmal an den Anfang zurückwarf.

Aber wollten wir nun doch irgend ein Moment in der Sphäre des absoluten Geistes festhalten und für Gott fixiren, etwa Gott in dem Begriff der Religion oder im Momente der absoluten Religion, so erschiene er auch hier als Resultat einem Vorausgesetzten gegenüber, das nicht das Seinige ist, nemlich der Natur und dem endlichen Geist. Nun aber soll Natur und endlicher Geist

1) So definirt auch Frauenstädt Gott. S. 112.

seine eigene That seyn. „Geist ist absolutes Manifestiren, sagt Hegel, Manifestiren Gottes heißt Schaffen eines andern, des subjectiven Geistes, für welchen er ist. Schaffen, Schöpfung der Welt ist sich Offenbaren Gottes;“ [1] und an einem andern Orte: „Gott ist Schöpfer der Welt, es gehört zu seinem Wesen, Schöpfer zu seyn, insofern er dieses nicht ist, wird er mangelhaft aufgefaßt. Daß er Schöpfer ist, ist auch nicht ein Act, der einmal vorgenommen worden wäre, was in der Idee ist, ist ewiges Moment, ewiges Bestimmen derselben.“ [2] Da aber nach unsern obigen Auseinandersetzungen die Idee der Religion oder der absolute Geist in seinem allgemeinen Ansichseyn nicht identisch mit der logischen Idee, sondern verschieden von ihr ist, so werden wir von dem Gebiete des absoluten Geistes ganz hinweg und auf die logische Idee, obschon wir sie oben von dem Begriffe Gottes abtrennten, wieder zurückgeführt. Denn sie ist es ja, die die Natur aus sich entläßt, sie zeigt das Absolute in seinen Thätigkeiten und Hervorbringungen. [3]

Und nun von was sprechen wir, wenn wir von Gott und dem Absoluten reden? Verstehen wir uns vielleicht dennoch noch dazu, den Terminus auf die logische Idee zu fixiren. Denn Gott bloß als Vorstellung zu fassen, verbietet Hegel selbst, wenn er sagt: „Gott sey selbst der sich selbst manifestirende, sich vorstellende. Dazu giebt er selbst zur Vergottung der Idee Anlaß, wenn er sagt: daß auch die Philsophioe Gott zum Gegenstande habe, und das Absolute als im Gedanken sich haltend oder für die Philosophie gleichbedeutend sey mit Gott.“ Nun haben wir zwar bewiesen, daß Hegel nur durch ein Mißverständniß die logische Idee und die Idee der Religion oder des Absoluten identificirt habe, daß diese Termini vielmehr auseinanderfallen; und so werden demgemäß auch die Prädikate, die aus dieser Identification heraus das Absolute erhielt, wieder etwas wankend und unsicher. Aber auch die logische Idee als solche, abgesehen von aller Beziehung zur Religion und zum absoluten Geist wurde gar häufig als das Absolute bezeichnet, und sogar wird in der Logik überhaupt ausgesagt: „Dieses Reich ist die Wahrheit selbst, wie sie ohne

1) Vgl. Religionsphilosophie I. S. 58.

2) Ibid. II. S. 181.

3) Ibid. I. S. 18.

Hülle an und für sich selbst ist; man kann sich deßwegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen, vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist." [1] Und von wem sollte nun dieß mehr gelten als von der Idee, als dem Gipfelpunkt und der Blüthe des logischen Systems? Allein auch so ist die Hoffnung, hier seinen Gott zu fixiren, eine nur sehr unsichere und zweifelhafte. Die Logik ist die Darstellung Gottes, wie er vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist; aber erinnern wir uns hiebei, daß Gott in der Natur nicht nur sie schafft, sie ist im Gegentheil nur das Vergängliche; auf sie ist es nicht abgesehen, sondern was er schafft, ist das, daß er sich zum Subjecte macht, darin Wirklichkeit erhält, darin erst zum Geiste wird, und die Gestalt des Selbstbewußtseyns annimmt: so entsteht freilich wieder die Frage, habe ich dann auch das Recht die Idee wirklich Gott zu nennen, oder ist so die Idee nicht mehr Gott, als irgend etwas anderes? Diese Frage aber muß dadurch dann zur Entscheidung gebracht werden, daß man sich erinnert: nicht nur ist Gott in der Idee noch nicht als Geist bestimmt, sondern offenbar ist das, was sich noch zu bestimmen hat, und namentlich noch sich zum Geist zu bestimmen hat, etwas unvollendetes, mangelhaftes: etwas in sich nicht vollendetes, unvollkommenes aber, namentlich wenn es noch etwas vollendeteres geben sollte, Gott zu heißen, das wird doch wohl niemanden einfallen. Vielleicht aber meint man in diesem einzelnen Fall sey es doch etwas anderes, man könne doch von der Idee nicht sagen, daß sie unvollkommen und in sich unvollendet sey, da sie ja in allen ihren folgenden Bestimmungen nicht mehr in Anders übergehe, sondern überall nur sich selbst, oder das, was sie bereits in sich sey, setze, und so seye sie dennoch das Umfassende und alles in sich Vereinigende. Es muß nun hier zugegeben werden, daß Hegel die Idee, wie schon oben gezeigt wurde, an vielen Orten vorzugsweise absolut nenne, daß er namentlich von ihr aussagt: „Die Definition des Absoluten, daß es die Idee ist, ist nun selbst absolut." [2] Allein auch schon früher in der Logik kommt es vor, daß die verschiedenen Stufen, in denen sich das Seyn zum Begriff

1) Logik I. Pag. XIII.

2) Hegel, Encyklopäd. §. 213. S. 203.

und der Idee entwickelt, Gott oder das Absolute genannt werden. So heißt es von dem Seyn, daß seine Bestimmungen als die Definition des Absoluten als die metaphysischen Definitionen Gottes angesehen werden können; [1] ebenso bei dem Wesen wird die Anmerkung gemacht: „das Absolute ist das Wesen," wobei hinzugefügt wird, „diese Definition ist in sofern dieselbe, als die, daß es das Seyn ist, in sofern Seyn gleichfalls die einfache Beziehung auf sich ist; aber sie ist zugleich höher, weil das Wesen das in sich gegangene Seyn ist, d. h. seine einfache Beziehung auf sich ist diese Beziehung gesetzt, als die Negation des Negativen als Vermittlung seiner in sich mit sich selbst." [2] In diesen Stellen sehen wir, daß, da eine Steigerung im Absoluten eigentlich doch nicht statt finden kann, es eben so gut sich sagen läßt: das Seyn ist das Absolute, (— denn das Wesen ist ja nur eine Bestimmung des Seyns —), als später: das Wesen ist das Absolute; so daß auf diese Weise der Idee daraus, daß sie es seyn soll, die die Natur und den endlichen Geist setzt, für ihre Absolutheit kein so großer Vortheil erwächst: denn auch die Natur und der Geist sind die Idee, wie ja immer das vorangehende Moment eigentlich das nächste ist, und das nächste das Vorangehende, und man fast in Verlegenheit kommen möchte, zu sagen, welches dann eigentlich s e y. So ist die logische Idee der absolute Geist, aber auch der absolute Geist muß die Idee seyn. Sehen wir aber von dieser Betrachtungsweise ab, die schon kein ganz günstiges Resultat für die logische Idee abgibt, so fällt ohnedieß weiter hin jener ganze Nimbus, der der Idee ein so ehrwürdiges Ansehen gab, daß sie nemlich die absolute Definition des Absoluten sey, dadurch in sich zusammen, daß Hegel später mit einer gewissen Treulosigkeit gegen die Idee von einem andern Begriffe aussagt: „daß dieser erst die höchste Definition des Absoluten sey," in den Worten: „Das Absolute ist der Geist, dieß ist die h ö c h s t e Definition des Absoluten." [3] Hier entsteht nun wirklich die Frage: kann denn auch eine Definition noch höher seyn, als eine absolute, oder kann dieses noch absoluter werden? Die Ant-

1) **Ibid.** §. 85. S. 99.

2) **Ibid.** §. 112. S. 123.

3) **Ibid.** §. 384. S. 393.

wort ist natürlich: das noch nicht gehörig Absolute, wäre seine Definition auch selbst die absolute, ist dennoch noch gar nicht absolut, oder wenn diese Steigerung möglich ist, so gibt es gar nichts Absolutes. Uns kann übrigens diese Bezeichnung nicht wundern, noch zufällig erscheinen. Denn da nicht der Begriff des Absoluten entwickelt, sondern bald da bald dort diese Bezeichnung mit den Momenten des Prozesses in Beziehung gebracht wurde, so erschien natürlich die Idee im Verhältniß zu ihren Antecedenzen in einem sehr günstigen Lichte, worüber dann das Nachfolgende der Betrachtung entgieng. Daß aber Hegel alles Recht und alle Veranlassung hatte, eine noch höhere und höchste Definition des Absoluten zu statuiren, das ergibt sich aus einer Betrachtung des Wesens der Idee selbst, wenn hiebei nicht nur auf das, was sie ist, sondern das, was sie noch nicht geworden ist, Rücksicht genommen wird. Hegel selbst wußte recht gut und mußte es ja wohl wissen, daß die Idee, wenn auch die höchste Einheit der vorangegangenen Momente, dennoch noch nicht in der ihr adäquaten Erscheinung auftrete; und daher eine Mangelhaftigkeit in sich selbst, ein Moment der Endlichkeit es sey, was sie zu einem noch weiteren Prozesse veranlasse. Denn, sagt er: „Indem sie zwar der freye sich selbst zum Gegenstand habende Begriff ist, so ist sie unmittelbar, und eben darum, weil sie noch unmittelbar ist, noch die Idee in ihrer Subjectivität, und damit in ihrer Endlichkeit überhaupt. Sie ist der Zweck, der sich realisiren soll, aber es ist die absolute Idee selbst noch in ihrer Erscheinung. Was sie sucht, ist das Wahre, diese Identität des Begriffs selbst und der Realität, aber sie sucht es nur erst; denn sie ist hier, wie sie zuerst ist, noch ein subjectives. Der Gegenstand, der für den Begriff ist, ist daher zwar auch ein gegebener, aber er tritt nicht als einwirkendes Object, nicht als Gegenstand, wie er als solcher für sich selbst beschaffen sey, oder als Vorstellung in das Subject ein, sondern dieß verwandelt ihn in eine Begriffsbestimmung; es ist der Begriff, der sich in seinem Gegenstande bethätigt, darin auf sich selbst bezieht, und dadurch, daß er sich in dem Objecte seine Realität gibt, Wahrheit findet." [1] Wie kann nun etwas, das noch in seiner Endlichkeit, in seiner Erscheinung sich befindet, das also um seinetwillen weiter getrieben wird, somit nicht

1) Hegel, Logik 3. Band, S. 309.

einmal das wesentlich freie ist, das Absolute genannt werden; kein Wunder daher, wenn eine höchste Definition des Absoluten nachfolgt, und sie selbst auf der Stufenleiter noch dem frühern graduell Absoluten zugewiesen wird. Ist dem aber so, so kann man zugleich nicht mehr sagen, daß der Geist nur wieder zur Idee zurückkehre und also die Idee ihrer selbst sicher nur als Welt und absoluter Geist erscheine. Auf diese Weise wäre Welt und absoluter Geist gleich endlich, wie die Idee selbst, und es gäbe überhaupt keine höchste Definition des Absoluten, und somit überhaupt gar kein Absolutes. Endlichkeit wäre so das Prinzip der Philosophie. Es ist also Fortschritt, Abstreifung des Momentes der Endlichkeit von der Idee aus vorhanden, oder es soll wenigstens vorhanden seyn, und die Idee, wie die Natur müssen folgerichtig zu bloßen Momenten des absoluten Geistes heruntergesetzt werden, mag es nun dem Wesen der Idee widersprechen oder nicht; und so ist leicht zu ermessen, was von der Absolutheit der Idee zu halten sey. Sie ist nicht, oder wenigstens nicht mehr absolut, als irgend etwas anderes. Ideell seyn, d. h. im abstracten Elemente des Gedankens sich Befinden, ist noch nicht absolut, und es ist noch unendlich vieles, was fehlt, und weiter hinzukommen muß, bis der Begriff zu dieser Höhe des Seyns sich hinaufgearbeitet hat.

Aber wie nun? Der absolute Geist ist nicht das Absolute, die Idee ist nicht das Absolute oder Gott, das eine wirft uns zum andern, in keinem finden wir, was wir suchen; sollen wir nun zu dem einem oder dem andern uns entscheiden? Eines verbietet uns das Andere, und sonst wissen wir uns nirgends hinzuwenden; denn wo fänden wir noch ein Wort von solchem Klange, wie sich denkende Idee oder absoluter Geist? Aber, wird man sagen, wenn es auch so zugegeben wird, daß der absolute Geist und die logische Idee in dem Prozesse verschiedene Stellen einnehmen, so ist es doch eine Hauptlehre der Hegel'schen Philosophie, daß das Resultat nicht einseitig als Resultat gefaßt und Bestimmungen nicht abstract auseinander gehalten werden dürfen, und nur ein Mißverständniß der Grundlehren dieser Philosophie könne hieran Anstand nehmen. Auch Hegel selbst deute in der Beziehung auf den gegenwärtigen Fall es hinreichend an, wie er verstanden seyn wolle, wenn er sage: „Gott ist das Resultat der Philosophie, von welchem erkannt wird, daß

es nicht bloß Resultat ist, sondern ewig sich hervorbringt, das vorhergehende ist. Die Einseitigkeit des Resultats wird im Resultate selbst aufgehoben." [1] Allein auch gegen diese Aushülfe muß sich die Einrede erheben, daß dessenungeachtet immer jene Verschiedenheit des absoluten Geistes und der Idee, wie wir sie freilich gegen die Meinung Hegels als Consequenz aus seinem Systeme nachgewiesen haben, nicht aufhört; und was soll es dann heißen, es wird von dem Resultate erkannt, daß es ewig sich hervorbringt, daß es das vorhergehende ist. In wie fern bringt es sich hervor, und ist es das vorhergehende? Natürlich in sofern der absolute Geist, und nicht etwas anderes es ist, welches sich zur Idee ja bis zum reinen Seyn hinunter bestimmt hat, um durch die Setzung und Aufhebung aller dieser Bestimmungen seine sich selbst gleiche, durchsichtige und doch concrete Existenz zu gewinnen. Darum haben wir bereits im reinen Seyn und im Wesen das Absolute, weil schon diese Bestimmungen die That des absoluten Seyns sind. Aber möchten wir fragen: warum sind sie denn nicht selbst das Absolute, warum muß dieß selbst immer noch höher definirt werden, wenn bereits sie das Absolute sind. Die Antwort ist natürlich, sie sind zwar die That des Absoluten, aber damit sind sie selbst noch nicht absolut, im Gegentheil gehören sie und zwar hinauf bis in die Sphäre des absoluten Geistes der Kategorie der Endlichkeit, und diese ist es, die durch den Prozeß aufgehoben und vernichtet werden soll. [2] Sie sind also nur absolut, insofern sie nicht außerhalb des Absoluten seyn können, oder, da das Seyn nur ein Absolutes ist, und als nicht absolut gar nicht existirt, nur insofern sind sie. Nun aber fragen wir weiter: was macht denn den absoluten Geist zu einem absoluten, das etwa, daß er ist? Halten wir dieß abstract fest, so fällt er selbst zu dem bloß seyenden herunter, und es fragt sich dann sehr, ob er für dasjenige hohe zu halten und zu preisen ist, für das man ihn ausgibt. Oder ist er nicht nur als überhaupt seyend absolut, sondern weil er diese Form des Seyns erreicht hat, dann aber fällt der Begriff absolut auseinander, und das, was bloß noch ist, und

1) Cfr. Hegels Religionsphilosophie a. a. O.

2) Vgl. die oben angeführte Stelle aus der Logik. Eine weitere Auseinandersetzung dieser Materie, die tief in das Hegel'sche System eingreift, siehe unten im vierten Kapitel.

sey es auch That oder Bestimmung des Absoluten, ist dennoch nicht absolut zu nennen. Ist aber dem so, so müßte denn auch wirklich eine starke Zusammenfassungs-Gabe dazu gehören, das Absolute mit diesen seinen Bestimmungen in der Weise zu vereinen, daß es dieselbe wirklich auch sey, daß es als Resultat nun auch das Vorhergehende wirklich ist. Man kann zwar wohl sagen, es ist die Aufhebung und unserthalben auch die Aufbewahrung des Vorhergehenden, aber eben damit ist es das Vorhergehende selbst nicht, denn dieses ist ja gar nicht das Aufgehobene, sondern dasjenige, was eben deßwegen, weil es dieses nicht war, aufgehoben werden mußte. Sind somit die Sphären, die dem Absoluten vorangehen nicht absolut, sondern gehören sie der Kategorie der Endlichkeit an, so kann das Absolute diese Sphären selbst nicht seyn, ohne daß es selbst aufhört als Absolutes. Ebenso verhält es sich denn auch mit den nothwendigen Bestimmungen, die aus einer solchen Sphäre hervorgehen. Diese gehen bloß aus jenen hervor, nicht insofern sie absolute, sondern in so fern sie endliche sind. So fand es Hegel nach der oben angeführten Stelle nothwendig, die Bestimmung des Andersseyns, zu welcher sich die Idee bestimmen sollte, zu begründen. Dieß vermochte er nicht anders zu thun, als dadurch, daß er plötzlich wieder die Idee als eine endliche erscheinen ließ, und diese Endlichkeit und Subjectivität war es allein lediglich, welche den weiteren Prozeß hervorrief. Wäre die Idee in der Sphäre des Absoluten aufgetreten, so wäre dieß nicht nur nicht nöthig gewesen, sondern wir würden es sogar für eine Verläugnung des absoluten Charakters angesehen haben, wenn sie sich weiterhin zur Natur bestimmt hätte. Ist aber diese Entwicklung nicht aus der Absolutheit, sondern bloß aus der Unvollständigkeit und Endlichkeit der Idee zu erklären, so müssen wir sagen, sie ist als die That des Absoluten eine Verendlichung desselben; und zu sagen, daß das Absolute als ihr Resultat selbst wieder das Vorhergehende sey, heißt: es ist selbst nicht mehr absolut. Will man aber sich darauf berufen, daß das Absolute oder der absolute Geist, nicht als solcher, sondern in der Bestimmtheit der Idee zur Natur sich bestimme, so sagen wir darauf: aber eben das, daß er sich zur Idee überhaupt oder wenn man weiter gehen, will zum Wesen und reinen Seyn bestimmt und bestimmen muß, ist es, was ihm seine Absolutheit raubt. Be-

steht man aber darauf: „daß der absolute Geist oder das Absolute ja zugleich auch die Aufhebung dieser endlichen Bestimmungen sey;" so ist von der andern Seite zu entgegnen, daß man dieß gar nicht im Ernst nehmen könne, so lange das Absolute zugleich das Setzen dessen, was es wieder aufzuheben habe, seyn soll, und daß es dann bei allem Aufheben und Abstreifen der Endlichkeit doch überall zur Endlichkeit wieder herabsinke, und auch als Resultat nur dadurch vor der Endlichkeit sich verwahre, daß es wieder zu seinem endlichen Anfange sich bestimme. Eines von beiden muß fallen: Entweder ist das Absolute nicht die ganze Reihe der endlichen Entwicklungen, sondern es sind dieß höchstens die Momente, wodurch es geworden ist, die es aber, nachdem es sich in ihrer Höhe erreicht, als das ihm Fremde zurückläßt, oder aber es ist diese Reihe selbst, ewig dieselbe setzend; dann aber ist es nicht zugleich das Absolute. Denn nicht die Wesensdurchsichtigkeit und die Sichselbstgleichheit kann es seyn, die als Agitator aller dieser Productionen anzusehen ist, sondern eine ewige Finsterniß und ein dunkler Grund, wie ihn uns Schelling gelehrt hat; mag auch diese Lehre allerdings mit guten Gründen als eine vorstellungsmäßige wieder verlassen worden seyn. Wird nun der erste der beiden genannten Fälle statuirt, so ist leicht einzusehen, daß die Aushülfe, die die Verschiedenheit des absoluten Geistes und der Idee durch eine Wesens-, wenn auch nicht Begriffs-Gleichheit wegräumen will, eine nur temporäre und oberflächlich befriedigende seyn kann, will man aber den zweiten Fall setzen, so ist man der Lehre von dem Ungrunde anheimgefallen, oder einem vorstellungsmäßig leichtsinnigen Glauben. Oder, wo wäre die Lehre von dem absoluten Prius des absoluten Resultats, hier des Geistes, anders als für die Vorstellung und für den Glauben vorgetragen und nicht mit bloßen Versicherungen bekräftigt worden? Vermag es die Glaubenslehre auf eine andere Weise, oder konnte es Hegel anders, und ist dagegen bei ihm die Sache nicht überall bloß beiläufig bemerkt und beiläufig versichert worden? Und wie könnte es auch anders seyn? Die Sache ist die: die ganze Philosophie ist eine Entwicklung der niedersten, abstractesten und endlichen Bestimmungen, zu immer höheren, concreten und absoluteren, von den Widersprüchen und Unangemessenheiten der Existenz, zur Gleichheit mit sich selbst und Durchsichtigkeit, und nun, wenn

die letzte Stufe der Entwicklung dieß erreicht hat, so soll diese, sage, diese als solche, als das sich selbst durchsichtige, absolute Seyn und sich Denken plötzlich wieder umschlagen, zu dem Anfang, aus dem reinen Aether des absoluten Seyns sollen alle jene turbirende Prozesse auf's Neue wieder beginnen. Nun fragt es sich: welcher Uebergang ist da möglich, welcher Uebergang von dem Lichte zur Finsterniß, ohne daß das Licht selbst zur Finsterniß wird? Wir wissen nun wohl, daß diese Vorstellung vom Lichte und der Finsterniß gerne von Hegel aufgefaßt wurde, um seine Lehre plausibel zu machen, weil ja auch das Licht nur durch die Finsterniß sey. Allein dieß ist eben auch nur eine Vorstellung. Vielmehr aber wissen wir aus dem Hegel'schen System, daß nur das Moment der Endlichkeit nicht etwas anders, es ist, was einen Prozeß veranlaßt. Sage ich also, das aus dem Prozesse hervorgegangene ist zugleich auch wieder das Vorangegangene, und das nur beziehungsweise unendlichere und absolutere, und es ist dieß nur, indem es sich zu demselben bestimmt, so habe ich damit ausgesprochen, daß das Moment der Endlichkeit, als der Veranlassung des Prozesses wieder mit in das Resultat aufgenommen wurde, oder, daß es in der That nicht Resultat ist. Denn wäre es dieses, so muß es jenes Moment aufgehoben haben, also auch das Vorhergehende nicht mehr seyn. Gehen wir also zum letzten Resultat hinauf, so ist die Frage eine sehr ernstliche, „auf welche Weise ist das Resultat auch wieder Anfang?" denn es leuchtet ein, nur wenn es nicht Resultat ist, d. h. das Moment des Prozesses noch wirkend in sich hat, nur in dem Falle stellt es sich wieder zum Anfang her. Willkührlich kann jedoch das Rückschlagen des Resultats zum Anfange nicht seyn, sondern Hegel sagt es selbst, das Resultat hebe sich als einseitiges d. h. als endliches auf; es ist also das Moment der Endlichkeit, welches die Rückkehr zum endlichen Anfange veranlaßt: ist aber dieß bei der letzten Stufe der Fall, so entsteht mit Grund die Frage, wo dann überhaupt das Absolute sich befinde, und ob irgendwo im System die Sphäre desselben erreicht sey.

Da ist nichts zu machen, als wir verlassen das Gebiet des Geistes oder des Begriffs, als das in absoluter Freiheit sich haltende und sich unterscheidende, und thun einen plötzlichen Sprung in die Finsterniß hinein, und zwar vermittelst der Vorstellung. Denn

diese hat allerdings das Prinzip des absoluten Uebergehens in Anderes in sich, in ihr findet ein absolutes Verschwinden und Verdrängen des Einen durch das Setzen des Andern statt. Und haben wir uns einmal aus dem letzten Gebiete der Philosophie zu diesem ihrem Anfange entschwungen, so ist unserm Fortschritt auf längere Zeit kein Hemniß in den Weg gelegt, namentlich da wir uns jenes gethanen Sprunges fortwährend erinnern, und uns somit immer wieder eines zweiten versichert halten können. So ist dann dieß sich wieder Herstellen des Resultates zum Anfange nur die natürliche Seite in dem Resultate oder jener höheren Einheit, darum sie sich auch durch keinen dialectischen Proceß mehr hindurchbewegt, sondern überall blos als unvermittelte einfache Anschauung postulirt wird. Dieser Moment aber muß nach dem Sinne des Systems immer erhalten werden, weil nur an ihm, als der ersten Negation, die Negation der Negation erscheinen, und sich das Absolute als solches beweisen kann. Wird nun, nachdem die Wissenschaft auf eine bestimmte Höhe sich erhoben hat, diese natürliche Seite geltend gemacht, wie es hier durch die Behauptung geschieht, daß der absolute Geist als Resultat auch als das Vorhergehende wieder erkannt werden müßte, so heißt dieß nichts anders, als es wird dasselbige aus der Höhe, zu der man es erhoben hatte, wieder herabgezogen in die Sphären der Tiefe, oder es wird das Auferbaute wieder mit einem Schlage eingerissen. Geht aber diese Natürlichkeit der Anschauung bis in die letzte Sphäre hinauf, so hat sie auch hier dieselbe Wirkung; und sie erscheint als das irdische Gewicht, das diese den Himmel, der ihr nicht verliehen ist, anstrebende Philosophie an die Erde fesselt, und jeden Tritt vorwärts wieder rückgängig macht.

Werfen nun diese Consequenzen, die vereinigt geglaubte Sphären, wieder aus einander, so scheint nur noch ein Rettungsversuch übrig zu seyn. Denselben wagt Frauenstädt. Er sagt: Gott als der absolute Geist trägt die Fäden alles Lebens, sowohl der Natur als des endlichen Geistes in sich, er ist das reichste, concreteste, intensivste und tiefste Wesen, und wenn auch die Methode, welche diesen Stufengang der Offenbarung Gottes in der Welt von der untersten entferntesten Stufe bis zur höchsten gottähnlichsten Offenbarung darzustellen hat, erst am Schlusse zur absoluten Person gelangt, so ist diese dennoch nach dem wahren Sinn eben derselben Methode

das absolute Prius und das Princip alles Daseyns.“ [1] Hier wäre also die Ausflucht die, daß das Absolute nur in der Darstellung der Erkenntniß in der Form dieses Processes erscheine, an und für sich wäre es eben so sehr Anfang und Ende, oder es wäre auf eine ewige Weise diese Bestimmungen alle zugleich; wie sich der Verfasser in einer andern Stelle darüber vernehmen läßt: „Diese Auffassung (wornach das Hegel'sche Absolute einem Werden unterliegen soll) entsteht bekanntlich dadurch, daß man den Verlauf des Seyns, wie er sich in der Darstellung entfaltet, für die Entwicklung der Sache selbst nimmt, daß man die Momente des Begriffs und der Idee nicht zeitlos, daß man den Fortgang nicht zugleich als Rückgang, nemlich als zeitlose Vermittlung des Andern mit sich zu fassen weiß, sondern sie vor oder nach einander seyend auffaßt.“ [2] Hiegegen aber ist zu bemerken, daß für's erste die moderne Philosophie so wenig als ihr Gegner den Fortgang der Idee zugleich als Rückgang zu fassen, d. h. in der That in einer vernehmlichen begreiflichen Erörterung zu fassen vermochte, was schuldigt sie daher ihr Gegner, wenn sie an demselben, was ihr selbst unmöglich ist, gerechten Anstand nehmen? zweytens, daß eine zeitlose Vermittlung da, wo die Idee selbst in zeitliche Verhältnisse eingehen soll, eben so wenig bis jetzt anders als behauptet werden konnte, und daß endlich drittens, da diese Ausweichungen nicht Stich halten, der Rückzug zur Darstellung, die nicht zugleich die Entwicklung der Sache sey, gar nichts hilft und helfen kann. Denn einmal muß offenbar die Darstellung des Seyns eine in sich selbst consequente und durchsichtige seyn, und wie weit sie dies nicht ist, wird auch das Seyn, das in ihr sich darstellt, als ein unwahres und sich widersprechendes erscheinen. Ueberhaupt läßt es komisch, wenn von der Darstellung eines Dinges, die man gibt, recurrirt wird auf die Sache selbst. Denn daß die Sache selbst, hier das Seyn, sich nicht widersprechen könne, davon wird jeder hinlänglich überzeugt seyn, aber eben diese an sich seyende Identität des Seyns nun in erörternde Darstellung zu erfassen, das ist die Aufgabe. Was kann es aber dann heißen, wenn man von seiner Darstellung an das Seyn selbst appe-

1) Frauenstädt, Freiheit des menschlichen Willens und die Persönlichkeit Gottes S. 102.

2) Ibid. S. 115.

lirt? Ist dies etwas anderes, als das Geständniß, daß hier Fragen vorkommen, die in der erörternden Erkenntniß nicht gelöst werden, sondern nur in der Sache selbst ihre Erledigung finden können, oder daß die Darstellung die Sache nicht erreicht habe. Und somit pacificiren wir mit der modernen Philosophie, und glauben es ihr auf das Wort, daß das Seyn selbst widerspruchslos sey, und auch das werden wir gewiß uns nie beikommen lassen, zu glauben, daß der Verlauf des Seyn's, wie er sich in der Darstellung der modernen Philosophie entfaltet, auch die Entwicklung der Sache selbst sey. Aber das müssen wir doch noch fragen, wie die moderne Philosophie zu einem solchen Ausspruche kommen könne, da sie es doch schon so oft erklärt hat, daß ihr Erkennen nicht das subjective Thun des endlichen Geistes sey, sondern als das Thun der zu sich kommenden und sich verwirklichenden Idee überhaupt angesehen werden müsse. Kann es dann noch ein Moment geben, in welchem diese Verwirklichung der Idee, deren Produkt sie ist, nicht gleichkommt. Man sagt vielleicht, die Idee ist alles, das was sie aus sich heraussetzt, und worinnen sie sich stufenweise offenbaret, in sich zugleich und auf ewige Weise. Allein hiegegen muß die Einrede erlaubt seyn, daß sie dennoch, nach dem Sinne des Systems, alles das, was sie in sich ist, nur dadurch ist, und auch nur dadurch zugleich und auf eine ewige Weise ist, daß sie dasselbe aus sich heraussetzt, so daß ihr dieses Heraussetzen wesentlich ist. Ja, ist ihr dieses Heraussetzen wesentlich, so folgt daraus nothwendig die Consequenz, daß sie wesentlich dieß Heraussehen, oder daß dieß Herausgesetzte nur ist, in so fern sie es heraussetzt. Denn wäre dem nicht so, so wäre jenes Heraussetzen ein ungegründetes und deßwegen auch unmögliches. Ist aber nun die Idee dieses Heraussetzen aus sich selbst, so kann von dem Zugleichseyn der Idee in Beziehung auf ihre Entwicklungsstufen nicht mehr nur so obenhin versichernd gesprochen werden. Es muß dasselbe vielmehr durch dialectische Vermittlung nachgewiesen werden, oder die Idee muß sich selbst dialektisch zu diesem Zugleichseyn wieder bestimmen, so daß es jener Versicherungen nicht mehr bedarf. Ist aber dem so, so findet auch kein Rückzug von der Darstellung auf die Entwicklung der Sache mehr statt. Wir haben allerdings den Verlauf des Seyns, wie er sich in der Darstellung entfaltet, für die Entwicklung der Sache selbst anzunehmen. Denn

was sollte auch die Entwicklung der Sache seyn, wenn sie nicht die Entfaltung der wissenschaftlichen Darstellung wäre? Tritt sie etwa auf eine andere Weise in einer andern Form auf. Und in welcher? Ist diese eine erkennbare, d. h. eine solche, die sich in dem absoluten Wissen erfaßt? Aber in diesem Falle muß diese Entwicklung nothwendig in der Entfaltung der wissenschaftlichen Darstellung, und zwar sich ganz homogen, auftreten. Ist aber die Entwicklung der Sache selbst nicht eine erkennbare, fällt sie aus dem Gebiete des Wissens hinaus? Aber in diesem Falle können wir offenbar eines Rückschrittes auf das Kantische Ding an sich uns nicht mehr erwehren. Und es wäre nur ein Schein, wenn Hegel sagt, daß in der Philosophie das Absolute sich offenbar geworden sey. Denn wir wüßten blos, wie es sich in der wissenschaftlichen Darstellung entfalte, nicht aber, wie es sich entwickle. Und zwar entwickelt es sich auch, die wissenschaftliche Darstellung aber entfaltet. So gehen dann eine Entwicklung und eine Entfaltung einer und derselben Sache neben einander her, und doch wird die eine von der andern in Nichts vernommen. Es wären beyde Trug und Schein. Denn eine Sache, die sich entwickelt, ohne daß ihre Entwicklung zu irgend einem Vernehmen kommt, ist Schein. Und eine Entfaltung, in der sich die Sache selbst nicht entfaltet, ist Trug. Wirklich, das Kantische Ding an sich ist noch plausibel gegen diese Erfindung. Wollte man aber auch sagen, die wissenschaftliche Darstellung gebe nur das sich Offenbarwerden oder die Offenbarung des Seyns, nicht aber die Art und Weise, wie das Seyn die Momente seines Offenbarwerdens selbst sey; so können wir gewiß auf eine solche Offenbarung nur wenig halten: sollte auch dieser Satz nach dem Obigen nicht schon in sich einen Widerspruch enthalten. Denn fürwahr, nicht um das Offenbarwerden der Idee, d. h. mit andern Worten, um die Kenntniß dessen, was wirklich ist, ist es uns zu thun: dieß ist Sache des empirischen Wissens, sondern wie es aus dem einen Seyn hervorgegangen, dem Absoluten, jetzt noch dasselbige sey und nicht sey, oder wie das Absolute diese endlichen Stufen sey und nicht sey, das zu erfahren, wäre dankenswerth. Denn es ist bekannt, wie das Verhältniß des ideellen und weiter des absoluten Seyns zum reellen und endlichen, von jeher die Probleme der Philosophie gewesen sind. Und diese sind in der That ihrer

Lösung um nicht viel näher gebracht, wenn nun gerade der Nerv dieser Probleme umgangen und bei Seite geschoben wird.

Wenn daher bei der Auffassung des Hegel'schen Systemes, nach welcher der Verlauf des Seyns, wie er sich in der Darstellung entfaltet, zugleich für die Entwicklung der Sache selbst genommen wird, sich nothwendig Uebelstände ergeben, so sind uns diese Uebelstände höchst bedenklich, da eine andere Auffassung auf noch größere, oder vielmehr eben so unauflösliche Uebelstände führen würde und nothwendig führen muß. Wenigstens ist es, wie wir glauben, gewiß, daß eine andere Auffassung zuallererst den Anfang zum Heraustreten aus dem bisherigen Systeme der modernen Philosophie unumgänglich begründen mußte. Und daß auch der Urheber dieser Auffassung wirklich einem solchen Schritte entgegengehe, dafür gibt es keinen geringen Beweis ab, wenn er in einem Athemzuge zur Unterstützung derselben sagen kann: „das Selbstbewußtseyn als solches, d. h. das reine Ich, kann sich nicht entwickeln, vielmehr ist das Ich oder das Selbstbewußtseyn die Grundvoraussetzung jeder Entwicklung. Vom Ich geht alle Entwicklung aus und in das Ich geht sie wieder zurück." Dieser Satz steht mit dem wahren Sinne des modernen Systems nicht minder im Widerspruche, als das erste Glied desselben mit dem zweiten.

Ist aber nun dieser Rückzug auf die Differenz der wissenschaftlichen Entfaltung uud der Entwicklung der Sache selbst ein fruchtloser, so kann auch die Behauptung, daß der absolute Geist selbst das Vorhergehende, nämlich die Idee und deren Hervorbringungen sey, daß er also die Einseitigkeit des Resultats aufhebe, ebenfalls nicht ferner halten, woraus dann aber weiter zurück folgt, das das Absolute oder Gott weder der absolute Geist, noch die Idee, noch auch überhaupt irgend eine Stufe der Entfaltungen des Hegel'schen Systems, noch auch alle zusammen sey. Dabei aber finden sich vom reinen Seyn an eine Menge von Stufen, denen Absolutheit zugeschrieben wird, ja nach der Consequenz sollte es heißen: alles ist göttlich, aber nur Gott ist nirgends, sobald er fixirt werden soll, verschwindet er! Von Anfang bis zum Ende lauter Göttlichkeit, aber vor lauter Göttlichkeit kommt es nicht zu Gott, so sehr auch dieser angestrebt und so sehr der Besitz desselben geglaubt wird. Auch die Glaubenslehre kommt, wie wir oben schon sahen, mit diesem Be-

griffe, der doch so bestimmt ist, und eine so unterschiedene Stelle einnehmen sollte, dem Begriff, in welchem erst das Seyn, seine sich selbst gleiche und ewige Darstellung finden kann, auf verschiedene Stellen herum. Bald erscheint er auf die Idee fixirt, bald auf dem absoluten Geiste, bald auf Dinge, die im Hegel'schen Systeme der Wahrheit nach und in diesem Sinne gar nicht sind, bald aber verliert er sich in eine umfassende Bewegung, die nur als Bewegung eines unbekannten nicht eingereihten X. zur Bewegung ihrer selbst werden und daher zur ewigen Ruhe kommen soll. Hier muß sich uns nun nothwendig die Frage aufdringen: warum wird denn überhaupt im System der Begriff Gott noch aufbewahrt, und nicht als der Vorstellung angehörend geächtet und ausgewiesen. Der Grund ist ein nicht schwer zu errathender. Er ist der vielfach Versicherte, der, obgleich im ganzen Systeme keinen Raum findend, dennoch das unbekannte Etwas ist, das die Bewegung zur Bewegung seiner Selbst macht, den Proceß als Ruhe und nicht als zeitliche Entwicklung erscheinen läßt, und wird daher beibehalten, weil ohne diese, wenn auch unbekannte, dennoch zusammenhaltende Kraft, das ganze System sich entfrembet werden und auseinanderfallen würde. Aber warum kann Gott nur auf diese dunkle und mysteriöse Weise als überall und nirgends seyend, auftreten; warum kann er nirgends zu seiner Darstellung kommen? Weil, wie sich leicht ergibt, dann der Proceß als die Seele des Systemes fallen würde, statt diesem ewigen Flusse aber neben einander bestehende Begriffe gefaßt werden, und somit die Schwierigkeiten derselben nicht nur angegeben und mit gutmüthigen Versicherungen beseitigt, sondern wirklich mit Mühe, Arbeit und Eingehen auf die Sache gelöst werden müßten. Also der Begriff Gottes ist die letzte zusammenfassende und erhaltende Kraft des Systemes, darum ist er darin; er ist aber ebenfalls auch die das System aufhebende und vernichtende Macht, und darum möchte er beseitiget werden.

Drittes Kapitel.

Die Definition des Absoluten in der Gottes-Lehre der modernen Philosophie.

Wenn wir in dem vorangehenden Kapitel der Ueberzeugung wurden, daß die Strauß'sche Glaubenslehre, so wie die moderne Philosophie überhaupt, nicht im Stande ist, Gott auf irgend einen bestimmten Begriff zu fixiren; daß er im Gegentheile überall der Betrachtung sich entziehe; so läßt dieß auf eine Unklarheit über den in Frage stehenden Begriff überhaupt schließen. Unklar aber ist, was heterogene und unzusammengehörende Elemente in sich enthält; was zur Gleichheit mit sich selbst gekommen ist, das ist auch klar. Auf eine gleiche Unklarheit und Oberflächlichkeit aber werden wir nun stoßen, wenn wir auf die Definition Gottes oder des Absoluten selbst eingehen. Es finden sich aber am Schlusse des Paragraphen über die Persönlichkeit Gottes bey Strauß zweyerlei Definitionen. In der ersten, die wir schon im ersten Kapitel genauer ansahen, ist Gott definirt als die Allpersönlichkeit, oder als die ewige Persönlichkeit, die ewig das Andere ihrer selbst, die Natur aus sich hervorgehen ließ, um ewig als selbstbewußter Geist in sich zurückzukehren. Da nun aber nach den Ergebnissen unseres ersten Kapitels der Begriff der Persönlichkeit auf eine dem Systeme der modernen Philosophie ganz fremde und widersprechende Weise hier angewendet ist, so können wir von dieser Definition für unsern Zweck zunächst keinen Gebrauch machen; wir ziehen uns daher auf die erste zurück, die mehr dem Sinne des Systems angemessen erscheint. Diese lautet: „Gott ist die ewige Bewegung des sich stets zum Subject machenden Allgemeinen, das erst im Subject zur Objectivität und wahrhaften Wirklichkeit kommt, und somit das Subject in seinem abstracten Für sich seyn aufhebt.“

Durch diese Definition nun meint Dr. Strauß zweyerley ihm so scheinende Uebelstände in dem Begriffe Gottes zu vermeiden, nemlich einerseits: „Gott bloß als allgemeine Substanz aufzufassen, zu deren Substanz oder Gottseyn das Insichsetzen der Persönlichkeit nicht mit gehörte,“ wie bey Spinoza, und sodann: „Gott als

Person neben oder über andere Personen zu setzen," und ihn so zu verendlichen. Die Aushülfe, die somit die Glaubenslehre für jene Uebelstände angibt, ist gegen einen todten und starren Pantheismus die Behauptung, daß die allgemeine Substanz sich zum Subject fortbewegt, gegen die Uebelstände aber, die eine jenseits der Welt sich haltende Persönlichkeit Gottes mit sich führen soll, die Behauptung, daß das Absolute in der Entwicklung der Welt selbst erst Subject wird. Es sind indessen bei der Behauptung einer subjectiven Substanz zweyerley Klippen zu vermeiden; nemlich zuerst eben das transmundane Verhalten des Absoluten zur Welt, sodann aber beym Uebergehen des Absoluten in die Welt, das wirkliche Eingehen in die Endlichkeit des Welt-Lebens und das Verlorengehen in derselben. Auch diesen letztern Uebelstand glaubt die Glaubenslehre vermieden zu haben durch die Annahme, daß das Allgemeine als sich bewegend zum Subjecte, zugleich dieß in seinem abstracten Für sich seyn aufhebe. Da sich aber auf diese Weise auch das Strauß'sche Absolute in ein Verhältniß setzt zum endlichen Seyn und namentlich zum Subjecte in seinem abstracten Für sich seyn, so muß natürlich zunächst unsere Untersuchung sich um die Frage herumdrehen: In wiefern hat Strauß in seiner Definition von dem Absoluten den Uebelstand: Gott als Person neben andern zu haben, vermieden?

Es handelt sich hier, wie wir sehen, hauptsächlich um das Verhältniß des Absoluten zu den endlichen Subjecten, und wir nehmen daher, um uns von der Art und Weise, wie Dr. Strauß sich den oben angegebenen Verlauf von der Bewegung des Allgemeinen zum Subjecte bis zur Aufhebung desselben in seinem abstracten Für sich seyn denkt, einen genauern Begriff machen zu können, eine weitere hieher gehörige Stelle der Glaubenslehre vor uns. Dieselbe erklärt sich nemlich näher über den in Frage liegenden Gegenstand in einer Auslegung, die sie einem Satze von Schaller über dasselbe Thema zu ihren Gunsten angedeihen läßt. Wir lesen nemlich dort: „Was Schallern betrifft, so scheinen seine Worte beinahe die andere der beyden möglichen Erklärungen zu verlangen. Dieser zufolge wäre das absolute Selbstbewußtseyn insofern von dem endlichen unabhängig, als das letztere zwar die Bedingung der Verwirklichung des erstern, aber als solche durch das Absolute

selbst gesetzt ist; es könnte insofern nicht gesagt werden, daß Gott sich erst im Menschen zum Selbstbewußtseyn hinaufarbeite, als er, man mag einen Zeitpunkt fixiren, welchen man will, sich immer schon dazu hinaufgearbeitet hat; der absolute, seiner selbst sich bewußte Geist wäre, wie Hegel sagt, insofern, wie Resultat, so auch wieder das Erste und einzig Wahre, als die Weltentwicklung sub specie aeternitatis betrachtet, nichts anderes ist, als das im Spiegel aller entstehenden und wieder vergehenden endlichen Geister ewig sich selbst anschauende Absolute. Kurz, nicht durch den Menschen, der ja nicht durch sich selbst ist, wohl aber mittelst des durch dasselbe gesetzten Menschen, und in diesem, käme das Absolute zum Selbstbewußtseyn und Persönlichkeit." [1] Aus dieser Erörterung ergeben sich uns für eine nähere Erkenntniß der Strauß'schen Definition folgende Sätze: „1) Das Absolute ist subjectiv oder persönlich, indem es das einzelne Subject oder die Person (im Menschen) setzt. Da aber das Absolute wesentlich nicht als bloß allgemeine Substanz aufzufassen ist, so muß es dieses Subject setzen. Es ist also das endliche Selbstbewußtseyn nothwendige Bedingung der Verwirklichung, d. h. überhaupt der Realität des Absoluten, jedoch eine solche, die durch das Absolute selbst gesetzt wird. 2) Da aber das einzelne Subject lediglich nicht durch sich selbst gesetzt ist, sondern durch das Absolute, — da es also auch nicht für sich ist, sondern nur für das Absolute, — weil es ferner, als nur für das Absolute, für sich selbst nichtig und somit ein endliches ist, so kann es kein Bestehen haben, sondern es muß wieder verschwinden; oder das Absolute ist Subject und ist überhaupt nur, indem es im Spiegel aller entstehenden und wieder vergehenden endlichen Geister sich selbst anschaut.

Fassen wir nun den ersten Punkt ins Auge, so erhebt sich hier zuerst die Frage, wie beschaffen dieses Subject, das das Absolute zu setzen habe, überhaupt seyn müsse. Da nun dieses Subject, wenn auch immerhin eine vom Absoluten gesetzte, dennoch nothwendige Bedingung des Absoluten ist, so ergibt sich als Antwort auf die aufgeworfene Frage natürlich die: Das verlangte Subject müsse in vollem Sinne des Worts Subject seyn, und wie weit dasselbe dem Begriff des Subjects nicht entspreche, soweit höre das Absolute auf Subject zu seyn. Wir können auch hier die gleiche

1) Glaubenslehre S. 521.

Argumentation, welche Hr. Dr. Strauß gegen die Annahme: daß endliche Personen die Absolutheit der göttlichen Person nicht aufheben, weil sie ja durch diese gesetzt seyen, führt, anwenden. Er sagt in einer schon oben theilweise angeführten Stelle hiegegen: „Wir haben uns als Personen zugestandenermaßen im Unterschiede von andern Personen, d. h. von solchen Wesen, welche uns als in ihrem innern Grunde von uns unabhängige, für uns undurchdringliche, uns ausschließende und repellirende gegenüberstehen: da dieß bei den creatürlichen Persönlichkeiten in ihrem Verhältnisse zum Schöpfer nicht der Fall ist, so können sie ihm, so viel wir wissen, auch nicht dasselbe leisten, was uns die gegenüberstehenden Persönlichkeiten." Nach Anleitung hievon können nun auch wir sagen, das Absolute ist nur dann Subject, Person, Selbstbewußtseyn, wenn es dieses im vollen Sinne des Worts ist, frei von aller Beschränkung. Sind es nun die einzelnen Subjecte und Personen, wodurch dasselbe überhaupt Subject und Person ist, so müssen auch diese Subjecte und Personen im vollen Sinne des Worts seyn, nicht nur endliche Bestimmtheiten in diesen Begriffen, sondern diese Begriffe selbst. Wo nicht, so können sie auch dem Absoluten das nicht leisten, was sie ihm leisten sollen, oder sie können ihm nicht zur Subjectivität verhelfen. Wird hier nun dem Begriff von Persönlichkeit die Vorstellung von repellirenden und undurchdringlichen Wesen untergeschoben, so kann nicht mehr abgesehen werden, was das Absolute in diesem Processe gewinne, oder inwiefern es hierinnen Anspruch darauf machen könne, nun zum Subjecte bestimmt zu seyn, was doch seine wesentliche Bestimmung ist. Allein dieser Vorstellung bleibt die Glaubenslehre, als einer unpassenden und ungehörigen, selbst nicht getreu, wie sie auch wirklich im Sinne ihres philosophischen Systems gar nichts in dieser Verbindung zu schaffen hat. Sie bezeichnet im Gegentheile fortwährend das, wozu sich das Absolute bewegt, als Subject, Selbstbewußtseyn, ja als Geist. Nun fragt es sich: was ist Geist? und als das, was der Geist überhaupt ist, muß dann das Absolute sich setzen. Nun ist ja aber nach dem System der Glaubenslehre der Geist selbst das Absolute; oder Absolutes und absoluter Geist sind identisch. Also nur das Absolute ist Geist, und allein der absolute Geist ist Geist. Ist demnach das Absolute nur Geist, insofern es einen Geist setzt, und ist andererseits der Geist

nur Geist, insofern er absolut ist, so ist auch leicht einzusehen, daß der Geist nicht eine endliche Bestimmung, sondern rein absolut seyn muß; wo nicht, so wird das Absolute durch das Setzen einer solchen endlichen Bestimmtheit nicht Geist. Die gleiche Consequenz, in welcher das eben Gesagte seine nähere Erläuterung findet, ergibt sich, wenn wir den Geist in sich selbst betrachten. Hier heißt es bey Hegel: „der Geist ist wesentlich dieß, für den Geist zu seyn."[1] Ist nun aber Das, wofür der Geist ist, wesentlich wieder Geist, so muß auch er wieder wesentlich für den Geist seyn, denn sonst ist er ja nicht Geist. Wir wollen hier den unmittelbar sich ergebenden Satz nicht weiter fortspinnen, daß auf diese Weise der Geist in seinem Für den Geist-seyn, als in eine schlechte Unendlichkeit sich verlierend, unmöglich werde, und gleich der Einrede Gehör geben: eben der Geist, für den der für den Geist seyende Geist sey, sey jener erste Geist, und so sey dann einer für den andern. Auch hier wollen wir das Absurde in der Einrede nicht weiter verfolgen, das sich aber leicht zu erkennen giebt, wenn man bedenkt, daß diese beyden Bestimmungen nur noch das An sich, nicht mehr aber das Für sich sind, und daß dieses bey jeder ernstlicheren Betrachtung absolut abhanden kommt. Denn der Geist, für den der Geist ist, ist eben durch dieses Für den Geist-seyn Geist, d. h. er erscheint in der Form des einzelnen, wie man meint endlichen Geistes, und ist diesem gegenüber der bloß allgemeine an sich seyende. Der erscheinende Geist ist aber auch wieder Geist, und als solcher wieder wesentlich für den Geist, d. h. auch er manifestirt sich als einzelner Geist; und zwar ist dieser einzelne Geist ihm das, was er in Beziehung auf den allgemeinen an sich seyenden hätte seyn sollen. Also sehen wir: Es ist dem Geist wesentlich, für den Geist zu seyn: et ist also zunächst bloß an sich, allgemeines Seyn gegen Einzelnes, sein Einzelnes ebenfalls als Geist bestimmtes aber ist gleichfalls das bloß an sich seyende Allgemeine gegen Einzelnes. Es ist aber zugleich des ersten Einzelnes, und dieß soll seinerseits sein Einzelnes seyn; beyde sind aber an sich seyende Allgemeine, und keines ist somit, eben weil es beyden wesentlich ist, gegen Einzelnes zu seyn, des andern Einzelnes; dieses kommt absolut abhanden. Wir verlassen indessen, wie gesagt, diese dem Systeme immanenten unauf-

1) Hegel, Religionsphilos. I. S. 29.

löslichen Schwierigkeiten und entnehmen für unsern Zweck nur die Consequenz, daß der Geist, zu welchem das Absolute sich bestimmt, mit diesem nothwendig Homousität haben müsse, in dem Falle, wenn man sagt: der absolute Geist sey Geist, weil er den Geist: oder Selbstbewußtseyn, insofern er dieses setze. Gehört es nemlich zum Wesen des Selbstbewußtseyns, ein solches zu setzen, so gehört es auch zum Wesen des gesetzten Selbstbewußtseyns, ein solches zu setzen, und ist das gesetzte dem setzenden gegenüber das endliche, das setzende aber das unendliche absolute, so ist auch das gesetzte Selbstbewußtseyn als solches ein absolutes. Die Nothwendigkeit aber, ein Selbstbewußtseyn zu setzen, kann dem Absoluten nicht überhaupt als solchem innewohnen, — denn als bloß Absolutes ist es eine leere Abstraction, ein Nichts: sondern das Absolute setzt bloß das Selbstbewußtseyn, weil es das (absolute) Selbstbewußtseyn ist; nur als solches ist es absolut, weil es ihm wesentlich ist ein Selbstbewußtseyn zu setzen, und somit ist auch das gesetzte nothwendig absolut; im andern Falle aber, wenn es nicht absolut ist, so ist es auch nicht Selbstbewußtseyn, und dient daher auch dem Absoluten nicht zur Verwirklichung seiner selbst.

Gehen wir aber nun auf die oben aufgeführten Hauptpunkte der Strauß'schen Definition des Absoluten zurück, so hieß es dort: es ist das (endliche) Selbstbewußtseyn zwar nothwendige Bedingung des Absoluten, aber es darf dennoch als nur von demselben gesetzt gedacht werden. Hier ergibt sich daher nun die zweite Frage: wie kann das Selbstbewußtseyn, das Subject, das Ich, als vom Absoluten gesetzt gedacht werden? Da aber die Bestimmung „vom Absoluten" nichts zur Sache beiträgt, so fragen wir nur: wie kann es überhaupt als gesetzt gedacht werden? Ungefähr so gut, als das Absolute gesetzt gedacht werden kann, werden wir nach dem Obigen sagen, da es mit demselben gleichen Wesens ist. Ueberhaupt aber, auch abgesehen hievon, muß es dem Begriff des Selbstbewußtseyns im Sinne der modernen Philosophie widersprechend erscheinen, durch irgend etwas anderes gesetzt zu werden. Gesetzt ist, was nicht sich selbst angehört, wie die Qualitäten der Natur; wie aber vermag das, was sich selbst angehört, und zwar sich in sich vermittelnd zurückgenommen hat, nur in dem Setzen und Zurücknehmen seiner selbst in sich ist, irgendwie von einem andern gesetzt erscheinen;

wenigstens soweit es von einem andern gesetzt ist, gehört es sich selbst nicht und ist nicht setzend; ist aber das Selbstbewußtseyn sich selbst angehörend und sich setzend, und hört es ohne diese Bestimmung auf Selbstbewußtseyn zu seyn, so ist es auch in der That durch nichts gesetzt als durch sich selbst, und alles durch Anderes Gesetzte ist kein Selbstbewußtseyn. Da aber nun das Selbstbewußtseyn, als von dem Absoluten gesetzt, ein solches im vollen Sinne des Wortes seyn muß, so kann es auch von nichts gesetzt seyn, auch nicht vom Absoluten, eben so wenig als dieses selbst; denn es steht in gleichem Verhältniß zum Absoluten, in welchem dieses zu ihm; oder im andern Falle ist es kein Selbstbewußtseyn, und das Absolute kommt in ihm auf keine Weise zur selbstbewußten Subjectivität.

Es zeigt sich also: daß wenn es die Ansicht der Glaubenslehre ist: „das Absolute komme mittelst des durch dasselbe gesetzten Menschen erst zur Persönlichkeit" — diese Ansicht daran scheitert, als an ihrer ersten Klippe, daß nach ihrem eigenen Systeme, wenn es richtig verstanden wird, von einem Gesetztseyn des Menschen, als einem selbstbewußten Geiste, oder überhaupt von einem endlichen Selbstbewußtseyn gar nicht die Rede seyn kann.

Gleiche Bedenklichkeiten hat auch Frauenstädt gegen ein dem Absoluten gegenüberstehendes Selbstbewußtseyn erhoben, wenn er sagt: „Wir können die Schwierigkeit im Begriffe der göttlichen Persönlichkeit nicht sowohl in dem Gegensatze des Endlichen und Unendlichen als solchem finden, als vielmehr in dem Was des Andern, welches Gott als persönlich von sich ausschließen, und das er als unendlich dennoch in sich einschließen soll. Die Welt in ihren beiden Momenten der Natur und des endlichen Geistes ist das Andere Gottes, wovon Gott als Person sich unterscheidet, das er als Person von sich ausschließt, und das dennoch kein selbstständiges Anderes gegen ihn, das vielmehr in seiner Unendlichkeit eingeschlossen ist; aber wie verträgt sich damit die Persönlichkeit des Menschen. Das Wesen der Persönlichkeit ist die Ichheit, das Selbstbewußtseyn, dieses aber ist seinem Begriffe nach durch sich, causa sui, dieses aber würde die Unendlichkeit Gottes aufheben; denn das Andere Gottes soll ja kein selbstständiges Andere, es soll, obwohl Bedingung und Vermittlung Gottes, doch nur durch diesen selbst als solches gesetzt seyn. Ohne Schwierigkeit ließen sich die beyden entgegengesetzten Bestimmungen

der Endlichkeit und der Unendlichkeit, oder der Einzelnheit und Allgemeinheit im Begriffe der göttlichen Person vereinigen, wenn das Andere Gottes nur ein selbst und bewußtloses, ein Unpersönliches und Unselbstständiges wäre, wie die Natur. Man könnte dann Gott als selbstbewußten absoluten Begriff auffassen, denn die Natur des Begriffs ist es ja, Einzelnheit als im Besondern sich auf sich beziehende Allgemeinheit zu seyn." [1] „Die Schwierigkeit ist also nicht die vorangeführte, sondern vielmehr diese, daß das Nicht-Ich Gottes selbst wieder Ich und Person, daß das Nicht-Ich ein Du und ein Er ist, als solches aber nicht durch Gott gesetzt seyn kann." [2] Herr Dr. Strauß glaubt nun zwar dieser Beweisführung dadurch zu begegnen, daß er sie auf die Unfähigkeit zurückführt, zwey entgegengesetzte Dinge zusammenzufassen. [3] Allein, da nun die obige Entwicklung dargethan hat, daß nicht bloß die subjective, sondern auch die objective Zusammenfassung gerade dieser bestimmten Momente unmöglich ist, indem das Selbstbewußtseyn als ein endliches weder sich setzen noch auch gesetzt werden kann, so bleiben die Worte Frauenstädts vollkommen in ihrem Rechte. Auch der Rückzug darauf, daß Frauenstädt eine Zweyheit von Personen oder von Selbstbewußtseyn habe, während das göttliche Selbstbewußtseyn nur in und durch das menschliche gefaßt werden dürfe, ist auf diese Weise abgeschnitten, indem das menschliche, d. h. endliche Selbstbewußtseyn, welches zu diesem Zwecke postulirt wird, als solches seinem Begriffe nach unmöglich ist. [4]

Für seine obige Behauptung führt Frauenstädt weiter eine Stelle aus Hegel an, [5] wo dieser sagt: „der Geist ist unsterblich, er ist ewig, er ist dieß eben dadurch, daß er unendlich ist, die Unendlichkeit des Geistes ist sein Insichseyn, abstract sein reines Insichseyn, und dieß ist sein Denken, und dieses abstracte Denken ist eine wirkliche gegenwärtige Unendlichkeit, und sein concretes Insichseyn ist, daß dieß Denken Geist ist." Freilich könnte man dieß auch bloß auf den absoluten Geist zu restringiren suchen, allein ge-

1) Frauenstädt, Persönlichkeit Gottes u. s. w S. 213.

2) Ibid. S. 127.

3) Glaubenslehre S. 21.

4) Es kommt also gar kein Selbstbewußtseyn zu Stande, oder wir müssen zwei getrennte Selbstbewußtseyn annehmen, die aber freylich nicht durch einander gesetzt werden können. s. o.

5) Hegel W. W. XII, S. 427.

wiß, ohne das Geringste hiemit zu gewinnen. „Denn wenn das Ich auch nur endlichen Inhalt auf sich bezieht, sagt Frauenstädt in Erwiederung dieses Einwurfs, so hebt dennoch dieß die Wesensgleichheit des Menschen mit Gott nicht auf, denn das Wesentliche alles Inhalts ist doch immer das Ich, und sollte Gott wirklich das Setzende alles Inhalts seyn, so müßten auch alle Ich durch Ihn gesetzt seyn, das Gesetztseyn durch Anderes ist aber dem Begriffe des Ichs durchaus widersprechend.“ [1] Hiezu haben wir noch das beizufügen, daß von einem endlichen Inhalte des Geistes überhaupt mit Einsicht und Grund nicht geredet werden kann. Denn betrachten wir den Inhalt an und für sich, so müssen wir sagen, daß er als solcher in der That durchaus endlich ist, darum vermag er nicht Inhalt zu bleiben, sondern es ist ihm wesentlich, in Form überzugehen. Also Inhalt außer der Form ist überhaupt endlich, und wenn von der Endlichkeit oder Unendlichkeit irgend eines Dinges gesprochen werden soll, so kann nicht auf die Qualität dieses Inhalts, sondern bloß auf die Form, in welcher dieser auftritt, Rücksicht genommen werden. Ist aber die Form eine solche, daß in ihr der Inhalt seine bleibende, ihm angemessene Darstellung findet, d. h. kommt er in die vollkommen freie Macht seiner selbst in ihr, so ist diese Form eine unendliche, und eben damit hört der Inhalt auf, ein endlicher zu seyn. Wenn es nun aber, nach der Hegel'schen Philosophie, das Wesen des Geistes ist, absolut zu seyn, wenn er in sich ist, und dieß seine Unendlichkeit ist, so ist auch das Geistseyn dasjenige, was alle Endlichkeit in sich aufhebt. Der Inhalt des Geistes hat also aufgehört, ein endlicher zu seyn, auch beim sogenannten endlichen Geist; ein Ausdruck, der überhaupt sich hiedurch als ein widersprechender erweißt, so daß von Niemand, der einen Blick in das Wesen des Geistes haben will, dieser Ausdruck gebraucht werden sollte. Denn, wie kann man es als sein Wesen angeben, unendlich zu seyn, und ihn dann in einem Athemzuge endlich nennen?

Steht es aber nun so um das Hegel'sche Absolute mißlich, wenn es erst durch die Setzung der endlichen Persönlichkeit, absolute Person und absolutes Selbstbewußtseyn, Geist u. s. w. werden soll, so sind die Aussichten für das zweite Requisit dieses Absoluten, nemlich daß diese einzelne Geister Personen u. s. w. wieder vergehen

1) Frauenstädt a. a. O. 129.

müssen, damit es das „im Spiegel aller entstehenden und wieder vergehenden endlichen Geister sich selbst anschauende sey“, wirklich nicht viel trostreicher. Denn wenn es einmal zum Wesen des Geistes gehört, unendlich zu seyn, so ist in der That nicht einzusehen, wie dann der Geist wieder aus dem Reiche des Seyns hinaus geschafft werden könne. Vielleicht wird man hier sagen wollen: es seye ein Unterschied zwischen Unendlich und Unendlich, das einmal könne man es extensiv d. h. wirklich, das anderemal aber bloß intensiv, der Potenz nach, nehmen. Im letzteren Sinne könne etwas unendlich seyn, ohne daß es auch wirklich, extensiv, realisirt unendlich sey. So beim Geist. Er könne seinem Wesen nach intensiv unendlich seyn, und dennoch trotz seiner Unendlichkeit in den absoluten Geist übergehen, oder in demselben aufgehoben werden müssen. Das erstere, unendlich, seye er gegenüber von der Natur, in sofern die zur Natur gewordene Idee in ihm vollkommen zu ihrem Fürsichseyn gekommen sey, und somit als freie, und in der absoluten Negativität des Begriffs als Identität mit sich erscheine.[1] Dagegen aber gegenüber dem absoluten Geiste, erscheine er noch als einzelner Geist in einzelner seyender Unendlichkeit, der nun aber eben jene Beschränktheit abzustreifen und seine concrete Allgemeinheit zu erfassen habe, und erst dadurch werde er zum absoluten Geist, dem gegenüber er auf diese Weise als endlicher erscheine. Wir werden nun zwar auch unsererseits nicht läugnen, daß auch wir einen Unterschied zwischen dem Absoluten und dem erst Unendlichen kennen, welchem nach dieses nur in dem ersteren seine Vollendung findet; aber dennoch wird uns dieß nie veranlassen können, den Geist endlich zu nennen, und dann vollends daraus die Consequenz zu ziehen, daß er deßwegen vergehen müße. Denn sey auch der Geist nicht absolut, und also ein Unterschied zwischen absolut und unendlich, Geist ist er immerhin, und als solcher muß er die Potenz der Natur, Raum und Zeit, kurz alle natürliche Qualitäten überwunden haben; ja die Fassung auch nur eines Gedankens, ist der factische Beweis der Ueberwindung derselben; hiebei aber ist er unendlich, d. h. der, der die Endlichkeit als Kategorie des Natürlichen überwunden hat. Ist er aber unendlich, so ist er nicht endlich, und unterliegt auch nicht den Kategorien derselben. Ist aber Aufhören und Ver-

1) Hegel Encyklopäd. §. 381 und 382.

gehen nur eine Kategorie des natürlichen Seyns, des Raumes und der Zeit, so kann es nicht plötzlich, wie aus wolkenlosem Himmel über jegliche Existenz hereinfallen; sondern nur über das, was vorher ihm unterthan war, d. h. das Räumliche und Zeitliche, kann es seinen Bann ausüben, was aber dann darüber hinaus ist, was von Raum und Zeit, von der Natürlichkeit überhaupt nichts weiß, über das hat es keine Macht. Denn es leuchtet ja wohl selbst ein, daß dem Geiste, wenn er aufhören soll, das Prinzip hiezu nicht von außen herkommen kann, sondern daß er es in sich haben muß. Hat er es aber in sich, was hindert dasselbe unausgesetzt in Wirkung überzutreten. Freilich wäre denn erst nicht einmal die nächste Folge die, daß er überhaupt abhanden kommen würde, sondern es würde dieß Prinzip in's Leben getreten, die absolute Negativität des Geistes, und so sein absolutes Insichseyn aufheben, er würde dadurch in Ohnmacht gerathen, nicht abhanden kommen, sondern in das Reich der Natur herabsinken oder vielmehr er würde sich nimmer aus demselben erhoben haben. Oder sollte dieses wohl gutmüthiger Weise den Geist sich entschlüpfen, ihn in seinem Insichseyn ungestört, als wäre er es bereits, fortarbeiten lassen; und dann erst, nachdem es ihm die Freude eine Zeitlang gegönnt, aus seiner Verborgenheit hervorbrechen? Wenn es nur nicht dasjenige Moment wäre, welches, wenn es in dem Geist ist, das erste in ihm ist. Denn der Geist kommt nach der Lehre des Systems aus der Natur her, er ist die Ueberwindung der Natur, die Natur ist in ihm aufgehoben gesetzt. Ist sie aber nun dennoch in ihm nicht aufgehoben, so ist die Natur in ihm das Erste, d. h. sie ist das herrschende, wirkende, und somit ist hiebei ihre nächste Wirkung die, daß sie das Geistseyn des Geistes verhindert und unmöglich macht. Ist die Natur aber aufgehoben, so ist sie in den Geist aufgehoben, und sie kann auf keine Weise mehr auf ihn eine Thätigkeit ausüben, durch welche er in ihre Kategorien heruntergezogen würde. Oder sagt man vielleicht: „Allerdings kann der Geist nicht aufhören, wie die Natur aufhört, es muß dieser Terminus auf die Natur des Geistes angewendet, auf eine andere dem Geiste entsprechende Weise genommen werden". Wir unsererseits sind nun vom ersten vollkommen überzeugt; allein leider entspricht eben nun einmal die factische Sachlage ganz und gar dieser Forderung nicht.

Denn die Sache, wie sie vorhanden ist, verhält sich einmal einfach so: Es ist ein von der modernen Philosophie sogenannter endlicher Geist vorhanden, derselbe ist nicht durch sich, sondern durch das Absolute gesetzt; er ist nicht das Absolute, sondern er ist nur Manifestation des Absoluten. Als diese Manifestation aber kann er kein bleibendes Seyn behalten, weil ja in diesem Falle er noch etwas Anderes wäre, als das Absolute, und dadurch das Absolute endlich bestimmt werden würde. Also er hat kein bleibendes, sondern nur ein vorübergehendes Seyn d. h. nach der einen Seite hin: er hebt sich auf in das Absolute, nach der andern Seite aber, er hört auf. Denn er war vorher da, und zwar ist dieß nicht so viel als: er war bloß als zeitloses Moment, das so gut als nicht gewesen ist; nein er war wirklich da, er war eine seyende Unendlichkeit; und diese Seite seiner Existenz ist es ja überhaupt, in welcher er so wie schon vorher die Natur einen eigenthümlichen Fortschritt für die Entwicklung der logischen Idee bedingt. Und von diesem Geiste also nun fragt es sich, wo er hingekommen sey. Man kann wohl sagen, das Geistseyn ist aufgehoben in dem Absoluten, aber der einzelne Geist? Er ist da gewesen, ist nicht mehr da, d. h. er hat aufgehört, und mag man nun auch die Sache drehen, wie man will; der Geist ist in dem Acte des Vergehens mit seinem ganzen Wesen in einen zeitlichen, ihn selbst überwindenden und in gänzliche Ohnmacht versetzenden Act eingegangen, der nach dem obigen, den Geist überhaupt zu einem zeitlichen d. h. ungeistigen macht. Denn auf welche andere Weise sollte denn der Geist als seyender überhaupt abhanden kommen, als wenn auch er den Weg alles Fleisches geht, d. h. wenn sein Seyn, das vorher sein war, aufhört sein Eigenthum zu seyn, und nun herrenlos in die unmittelbare natürliche Gewalt des Seyns überhaupt wieder übergeht, das freilich nach dem oben gezeigten unmöglich ist. [1] Fragen wir aber weiter, wenn nun der Geist dennoch in etwas anderes aufhören soll, wo kommt er dann hin? so ist diese Frage eine so bedenkliche und verfängliche, daß sie auch auf diejenige Sphäre, in die er nun übergegangen ist, eine ebenso fatale Consequenz ausübt. Denn antwor-

1) Es leuchtet übrigens ein, daß in diesem Falle, wenn der Geist seiner Substanz nach zur Natur zurücksänke, nichts von ihm in's Absolute übergienge, dieser Prozeß also auch für's Absolute gar keine Bedeutung hätte. —

ten wir auf die aufgeworfene Frage nicht so, wie wir es allerdings consequenter Weise thun sollten: er ist wieder in die Natur zurückgesunken, aus der er sich der That nach nie erhoben hatte; sondern nach dem Willen des modernen Systems: er hat sich in die Sphäre des absoluten Geistes aufgehoben, so ist klar: daß in dieser Antwort eigentlich der Sinn enthalten ist, der endliche Geist ist nun nicht mehr dieser endliche, sondern er ist in einer fortschreitenden Entwicklung in das Absolute übergegangen, und ist nun das Absolute geworden. Daß aber mit einem solchen Ausspruche zugleich auch gesagt ist, das Absolute stoße seinerseits an das zeitliche Aufhören des endlichen Geistes an, und berühre dasselbe, es gehe in einer seyenden oder werdenden Entwicklung direct aus dem endlichen hervor, oder, was so viel ist, es bestimme sich gegen Zeitliches, sey daher selbst zeitlich, und weil zeitlich, auch natürlich, habe also gleich dem Geiste sich nicht über die Natur und die Kategorien der Natürlichkeit sich erheben können; — sollte allgemein einleuchtend seyn. Wir wissen nun zwar wohl, daß die moderne Schule für derlei Scrupel gleich ihr Narcoticum bereit hat. Man müsse das Absolute als sich zeitlos mit den Stufen seiner Entwicklung auch der Natur und überhaupt der reellen Welt vermittelnd begreifen lernen, aber wer dieses zu begreifen gelernt hat, hat unseres Bedünkens die beneidenswerthe Kunst, auch den Widerspruch und Unverstand zu begreifen sich angeeignet. Von einer zeitlosen Entwicklung läßt sich vielleicht in der logischen Sphäre reden; aber wenn einmal das Seyn wirklich geworden ist, so ist es gewiß eine widersprechende Forderung, daß dieses dann plötzlich Glied einer zeitlosen Vermittlung werde. Denn es selbst muß nothwendig in alle seine Entwicklungen sein Seyn und die Wirklichkeit desselben fortsetzen; denn diese ist eben sein Wesen. Sieht man daher nur von außen her den Prozeß des Aufhörens oder der zeitlosen Vermittlung an, so läßt sich schon etwas darunter vorstellen, aber auch nicht weiter als vorstellen; wendet man aber den Prozeß auf das Seyn, um das es sich handelt, an, so ist der Punkt, in welchem der zeitlose Uebergang als die Möglichkeit eines Aufhörens eintreten soll, ein absolutes Wunder. Denn welches andere Verhältniß wäre zwischen dem Eintreten der zeitlosen Vermittlung und also des Aufhörens, und dem letzten Punkte der seyenden und wirklich verlaufenden Entwicklung

möglich, als ein zeitliches und wiederum natürliches; wenn nicht das Verhältniß überhaupt und mit ihm die Möglichkeit des Problems geläugnet werden muß. Das Absolute geht in die Zeit und die Natur über, um zeitlich und natürlich zu erscheinen, dann aber ist diese Entwicklung dennoch wieder eine zeitlose und nicht natürliche, d. h. das Absolute erscheint nicht zeitlich und natürlich, oder Zeit ist nicht und Natur ist nicht, und doch soll das Absolute in diese Formen übergehen, soll darin sich concretisiren, obgleich sie nicht sind. Ja freilich soll es, die moderne Schule möchte es gerne so haben, darum soll es. Der Realität dieser Sphären vermag sie nicht auszuweichen, darum muß sie so wollen, aber das Absolute will von keinem Uebergange und von keinem Rückzuge in sich wissen, darum soll es nur, es ist bloß Zumuthung

So zerschellt also die Intention der Glaubenslehre, dem verendlichenden Nebeneinander des einzelnen Geistes und des absoluten, durch die Aufhebung des erstern in den letztern zu begegnen, daran, daß sie mit dem Aufgehobenwerden zugleich das Aufhören setzt, und setzen muß, und daß ihr nun aus dem Satze: der Geist kann seinem Wesen und seiner Natur nach nicht aufhören, zugleich auch die weitere Consequenz sich ergibt, also hebt er sich auch nicht in das Absolute auf, oder absoluter und endlicher Geist bleiben, es mag nun daraus folgen, was da will, dennoch neben einander. Sie wirft demnach, ohne sich weiter zu besinnen, die Kategorien der logischen Idee, und die der Idee in ihrem Andersseyn blindlings durch einander, und meint, wie ja bei der logischen Idee die aufgehobenen Stufen nicht mehr seyen, [1] so seyen sie auch in der concreten Idee nicht mehr, als ob es auf der einen Seite wie auf der andern ganz gleich sich verhalte. Nun aber hätte ein etwas umsichtigeres Denken, sie lehren sollen, daß bei jenem ersten Aufheben gar kein reelles und zeitliches empirisches Seyn in's Spiel komme, also die Stufen der logischen Idee hienach gar nie gewesen seyen: daß dagegen aber im Gebiete der concreten Idee das Aufheben, wenn es je hier stattfindet, durchaus noch nicht mit dem Aufheben eines Dinges zusammenfällt, und daß im eigentlichen Sinne hier von gar keinem Aufhören die Rede seyn kann; d. h. von einem solchen Aufhören, in welchem eine Existenz aus der bestimmten Stufe ihres

1) Vgl. übrigens über diesen Punkt unten Cap. 4, A. 1.

Seyns als solche in eine höhere übergehe. Denn nehmen wir z. B. das natürliche und geistige Seyn vor uns, so gehört gewiß kein allzugroßer Scharfsinn dazu, um einzusehen, daß das erstere nicht in das letztere in der Weise übergehen könne, daß es nun selbst nicht mehr jenes, sondern dieses, und zwar durch irgend einen Uebergang sey. Denn jedes Verlaufen eines Reellen ist in der That immer ein reelles, und möchte nun auch der Punkt des Ueberganges noch so plötzlich und subtil fixirt werden, so ist immer ein Anstoßen und Berühren beider Sphären vorhanden, in der Weise, daß der Uebergaug in reellem und direktem Verlaufe der folgenden Sphäre die Natur der vorhergehenden mittheilt, oder aber die folgende außer allem Zusammenhange mit der vorhergehenden Stufe treten muß, wobei natürlich der Uebergang selbst aufhört Uebergang zu seyn. Es gibt überhaupt gar keine Annäherung von einem Extrem zum andern, und die Erfahrung zeigt, daß auch das höchst Organisirte der Form einer Existenz nach eben so reell ist als das Tiefste. Die Vorstellung eines plötzlichen Ueberschnappens hält ohne dieß nicht, da sie dem denkenden Geiste, sie mag so plötzlich seyn, als sie will, dennoch als ausgedehnte Zeit oder wenigstens als ausgedehnte Basis für die Betrachtung zu Gebot stehen muß. [1] Diese an sich natürliche Sache, ist daher auch von der Hegel'schen Schule hinreichend anerkannt worden. So sagt ein Recensent von Göschel's Beiträgen zur speculativen Philosophie von dem Hegel'schen Systeme über diesen Gegenstand: „Es erkennt diese Philosophie sehr wohl, „daß die Natur wieder in sich verschiedene Stufen bildet, auf denen „sie der Innerlichkeit entgegenstrebt, daß die Aeußerlichkeit des Raums „und der Materie, welche ihre abstracte Grundlage bilden, sich bis „zum organischen Leben zu erinnern vermag; aber sie bestimmt dessen„ungeachtet diese ganze Sphäre als die der Aeußerlichkeit im Ver„hältniß zum Geist, der als solcher die unendliche Negation der „Natur, und nur in dieser Negation die mehr in sich zurückgehende „Innerlichkeit ist. Sie bestimmt damit den wesentlichen Unterschied „zwischen dem menschlichen Leibe und der äußeren Natur so; daß

1) Ist aber freilich nun von der Qualität dieses Ueberschnappens noch nie ein klarer Begriff, ja überhaupt nur eine einigermaßen eingehende Exposition gegeben worden, so wird dadurch nur offenbar, daß hier in der Form einer flüchtigen Vorstellung der gewaltige Sprung gemacht werde, der zwei unvereinbare Widersprüche in sich bewältigen sollte.

„jener die innere Natur, die Naturseite des Geistes selbst ist, daß „daher erst im Leibe die Aeußerlichkeit und Natürlichkeit durch die „immanente Negation des Geistes zum untergeordneten Momente „herabgesetzt und ihre Abstraction überwunden ist. Ferner erkennt „sie, daß die höheren Stufen der Natur, wie das „organische Leben, die niederen nur ideell in sich „aufheben, nicht ihrer äußeren Existenz nach, daß „daher der organische Lebensproceß nur eine besondere isolirte Exi- „stenz hat, und daneben z. B. das mechanische Verhalten sich gel- „tend macht und der chemische Proceß sein Recht ausübt. Daher „steht die einzeln existirende Natur dem Menschen „mit seiner Natürlichkeit, d. i. seinem Leibe äußerlich gegen- „über, beschränkt ihn mit ihrer Aeußerlichkeit, agirt und reagirt „gegen ihn in ihrer äußerlichen höchst unbequemen mechanischen, „chemischen oder sonst irgend einer Weise.“ [1]

Also in der ganzen Natürlichkeit findet sich kein Aufhören, und doch ist es die Natürlichkeit allein, wo noch ein Aufhören gesucht werden kann, und man muß daher, wenn man irgendwie von einem Verhältniß der Stufen der Natur zum Geiste und späterhin zum Absoluten reden will, seine Zuflucht zu einem ideellen Aufgehoben werden nehmen. Wir wollen nun hier über diese Annahme nicht rechten, indem wir die Widerlegung einem andern Orte vorbehalten; nur das zeigt sich: auch beim ideellen Aufgehobenwerden ist die Existenz dessen, was aufgehoben wurde, noch vorhanden. Und zwar kann man nicht sagen, der Geist sey etwas ideelles, könne also aufgehoben werden; die Consequenz aus dem Obigen lautet vielmehr so: jedes wirklich Seyende kann nur ideell aufgehoben werden, es selbst dauert nach der Existenz, die ihm zukommt, fort. Nun ist aber der endliche Geist nicht ein logisches Moment in der Idee, sondern ein wirkliches, das Subject in seinem Für sich seyn, die Unendlichkeit als eine seyende, und daher bleibt er auch nach der ideellen an ihn freilich unbegreiflich vollzogenen Aufhebung hin wie her dieses abstracte Subject, diese seyende Unendlichkeit. Es mag also das ideelle Aufheben beschaffen seyn wie es will, der Geist muß auch nach der Aufhebung hin wie her fortdauern, weil von dem wirklich Seyenden zum Absoluten kein direkter Uebergang gedacht werden

1) Hallische Jahrbücher, 19. Aug. 1840. Nro. 199.

kann; wobei dann freilich noch die ideelle Aufhebung als unmöglich sich erweißt. Es kann also der Geist alles mehr erleiden als eine solche Aufhebung, wie die Glaubenslehre sie verlangt. Denn hat er natürliche Qualitäten, so hört er nicht auf, weil die natürliche Existenz auch nach ihrem Aufhören dennoch noch fortdauert, ist er aber wirklich Geist, so hört er nicht auf, weil er die Kategorie des Aufhörens überwunden hat, und vielmehr gerade ihr entgegen das ewige und unendliche Bleiben ist, das alle Aufhebung an ihm überdauert und unmöglich macht. So groß und so folgereich ist also das metaphysische Mißverständniß, das der Explication der Glaubenslehre und der modernen Philosophie, zu Grunde liegt; und doch ist dieß Mißverständniß, dieses gläubige Zusammenfassen unvereinbarer Dinge es allein, was ihr eine solche Ruhe und solche Zufriedenheit verleiht, und ihr den süßen Wahn erhält, sie unterscheide sich von der andern Theologie dadurch, daß während diese durch das Setzen der göttlichen Person neben andern Personen die Gottheit verendliche, sie selbst allein das Absolute durch die statuirte Setzung und Aufhebung des Endlichen durch und in das Absolute auf eine würdige und absolute Weise gefaßt habe. Arme Einbildung! Deine endliche Personen und Geister können weder vom Absoluten gesetzt werden, noch, gesetzt, vergehen und aufhören! Und doch sind endliche Personen da, die zu begreifen sind, und das Absolute soll auch da seyn!

So haben wir also nun aus der vorstehenden Untersuchung das Resultat, a) endliche Personen können als hervorgehend aus dem Absoluten, und durch dieses zu seiner Selbstentwicklung gesetzt, nicht gedacht werden. b) Wenn auch die bloße Unendlichkeit sich aufheben kann in die Absolutheit, der einzelne Geist aber bloß unendlich ist, nicht aber absolut, so kann dennoch nicht gesagt werden, ohne in einen Widerspruch zu gerathen, der einzelne Geist sey ein endlicher, in dem Sinne nemlich, daß er aufhöre. Ein aufhörender Geist ist kein Geist, eine aufhörende Person, keine Person. So möchte man denn vielleicht die Forderung, daß der einzelne bloß unendliche Geist in das Absolute sich aufheben soll, und das Factum, daß er dennoch nicht aufhören kann, weil es seinem Wesen widerspricht, als eine unauflösliche Antinomie betrachten, jedoch nicht mit Recht, denn es sind in diesem Satz Dinge

hereingenommen, die nicht herein gehören, oder die nicht erwiesen sind. Nemlich vorallererst müßte erwiesen werden, daß der einzelne bloß unendliche Geist in den Absoluten übergehen müsse. Zwar könnte man hier sagen, wenn der einzelne unendliche Geist sey, so müsse auch der absolute seyn, und hätte in soweit auch Recht; aber ob der absolute Geist aus dem einzelnen erst werden müsse und in demselben werde, das ist ein Satz, der erst einer genaueren Untersuchung bedürfte, und viel zu sehr nur oben hin genommen wurde. Ist aber dieß der Fall, so leuchtet ein, daß eben dieser Begriff unerwiesen und also zu viel in den obigen Satz hineingenommen worden ist. Wir können daher nur sagen, daß in der Absolutheit die Unendlichkeit aufzugehen habe, aber mit dem einzelnen Geiste hat dieß nichts zu schaffen; so geht auch in den absoluten Geist, (— vorausgesetzt, daß dieser Ausdruck ein richtiger sey —) die Unendlichkeit auf, aber nicht deßwegen in diesem Geist der einzelne Geist, denn Geist und Geist gehen, und können nie in einander aufgehen.

Es müssen also die einzelnen Personen das eine Mal in Kategorien, die ihr Wesen übersteigen, und mit ihrem empirischen Vorhandenseyn in Widerspruch gerathen, das andere Mal aber in solchen aufgefaßt werden, die hinter ihrem Begriffe zurückbleiben, und so einen gleichen Widerspruch ihnen beibringen, wenn sie nemlich dasjenige leisten sollen, was die Strauß'sche Glaubenslehre von ihnen verlangt.

Bis hieher haben wir uns an die einzelne Persönlichkeit, in der Art, wie sie in der Selbstentwicklung des Absoluten nothwendig ist, gehalten; werfen wir nun aber auch einen Blick auf das Absolute selbst in seinem Verhältnisse zu den einzelnen sogenannten endlichen Persönlichkeiten. Unter dem Absoluten haben wir gemäß der Strauß'schen Definition zu verstehen: „das Allgemeine, welches im Subjecte zur Objectivität und wahrhaften Wirklichkeit kommt, und somit das Subject in seinem abstracten Fürsichseyn aufhebt." Wir unterscheiden in dieser Definition zweierlei: das Allgemeine und das Subject in seinem Fürsichseyn, das Endliche. Keines an sich ist das Absolute, sondern dem Allgemeinen fehlt die Wirklichkeit, dem Subject aber die Allgemeinheit, deßwegen muß jenes sich bewegen zu diesem, dieses aber durch jenes und in jenem aufgehoben, seines abstracten Fürsichseyns entkleidet werden. Beide Termini sind also nur Momente in dem

Bayerische Staatsbibliothek München

Absoluten, oder dieses ist die wahrhafte, höhere Einheit von beiden. Wir werden also, wenn wir nach dem Absoluten fragen, nicht auf die Bewegung oder den Prozeß hingewiesen, sondern auf ein Resultat desselben, das freilich in der Definition nicht mehr genannt ist. Denn an dem Prozesse selbst können wir uns nicht halten, da wir in ihm Schritt für Schritt die Nothwendigkeit nachweisen können, theils aus seiner Unmittelbarkeit, theils aus seiner Unangemessenheit sich zu entwickeln. Sonst wäre es ja kein Prozeß. Auch kann man nicht sagen, daß gerade der Prozeß das Absolute sey, denn so lange es in diesem sich befindet, ist es noch nicht das Absolute, also muß man nothwendig annehmen, daß das Absolute dasjenige Allgemeine sey, welches durch die Subjectivität zur wahren Wirklichkeit nicht erst kommt, sondern gekommen ist, und somit auch das Subject in seinem abstracten Fürsichseyn nicht erst aufhebt, sondern aufgehoben hat. Sonach wäre das Absolute erst noch zu bestimmen und gerade nachzuweisen, was nun das aus einem solchen Prozesse herkommende sey. Man kann uns hiebei nicht sagen, daß gerade sein Prozeß seine Selbstentfaltung sey; denn entweder ist dann in diesem Falle, wenn es bloß diese seine eigene Selbstentfaltung ist, das Absolute in eine ewige Unruhe und damit Ohnmacht seiner selbst gesetzt, oder, wenn man dieß nicht will, erhält man der Entfaltung für die Erkenntniß gegenüber ein kantisches Ding an sich; über welchen Gegenstand wir auf den letzten Theil des vorigen Kapitels verweisen. Wir übergehen indeß bis auf weiteres, ein solches näheres Eingehen auf das Wesen des Absoluten, und halten uns an die bekannten Vorstellungen, wie sie auch in der Strauß'schen Glaubenslehre vorkommen, und untersuchen nur, in welchem Verhältniß denn dieses so vorgestellte Absolute zu den endlich seyn sollenden Subjecten, und zu den einzelnen Persönlichkeiten stehe. Denn zu der Annahme eines vorgestellten und auch nur vorausgesetzten Absoluten in der Strauß'schen Glaubenslehre berechtigen uns ihre eigenen Aussprüche, wenn sie sagt: „Man könne insofern nicht sagen, daß Gott sich erst im Menschen zum Selbstbewußtseyn hinauf arbeite, als er, mag man einen Zeitpunkt fixiren, welchen man will, sich immer dazu hinaufgearbeitet hat." Wir haben also ein Absolutes, das über allen Gliedern seiner Entwicklung steht und fertig ist, das nun einmal absolut da ist, und von dem an sich weiter nichts zu sagen ist, als daß es durch

Bayerische Staatsbibliothek München

diese einzelnen Entwicklungsstufen selbst zu sich kommt, oder auch in denselben sich entfaltet. Diese Entwicklungsstufen dürfen daher, und zwar keine derselbe und auch nicht alle zusammen fixirt werden, sondern bloß die Bewegung des Absoluten in ihnen, d. h. das Absolute, das diesen Bewegungen vorausgesetzt ist. Ziehen wir nun diese Sätze in Beziehung auf unsere vorliegende Aufgabe näher in Erwägung, so scheint aus denselben zunächst hervorzugehen, daß das Absolute, mag es nun auch mit den Personen stehen, wie es will, dennoch stets neben und über anderen Personen und endlichen Geistern stehe. Denn hat sich das Absolute in jedem Momente zu sich selbst hinaufgearbeitet, obgleich die einzelnen Stufen seiner Entfaltung vorhanden und auch theilweise noch nicht vollendet sind, so sind diese Stufen neben ihm da, und sollte auch das Absolute die Weltentwicklung sub specie aeternitatis als die seine ansehen, und wäre man auch geneigt, diesen Ausdruck, wegen seines hohen und guten Klanges zu adoptiren, obgleich er nichts weiter ist, als ein ultimum refugium für dasjenige, was man nicht mehr deutlich erkennt, und deßwegen auch nicht mehr auf eine erkenntliche Weise darstellen kann: immer muß zugegeben werden, daß die Weltentwicklung etwas anderes ist, als das sich in dieser Entwicklung anschauende Absolute, sonst vermöchte dieses ja nicht sich darin anzuschauen, daß also Gott und Welt unterschieden sind, und namentlich daher die Welt in ihren Stufen als Endliches von dem stets ihr zuvorgekommenen und ihr gegenüber vollendeten Gotte mit vollem Rechte sich unterscheide und in ein differentes Verhältniß gegen ihn trete; denn sollte sie auch die Selbstentwicklung Gottes seyn, so ist sie doch blos seine Entwicklung, die Entwicklung und zwar die seyende. Gott aber ist nicht seine Entwicklung in der Stufe der Entwicklung, sondern Gott selbst das Absolute, das aus und über allen diesen Entwicklungen hervorgeht. Wollte man daher auch das Hervorgehen und Gesetztwerden einzelner Geister und Personen, ebenso ihr Vergehen und Aufhören mit den unauflöslich an diesen Vorstellungen haftenden Widersprüchen übersehen und zu vergessen suchen; so hat man dennoch für die Dauer der endlichen Personen und der Naturstufen, und diese dauern ja in der Gattung ewig, einen Gott und eine Welt mit Natur und endlichen Geistern einander gegenüber. Nimmt man nun die Versicherung dazu, daß

Gott sich bereits zum Selbstbewußtseyn hinaufgearbeitet habe; so entsteht erst die Frage, wo und wie? In dem Fragenden kann dieß noch nicht geschehen seyn, denn noch steht ihm ja Gott als ein anderer von ihm verschiedener gegenüber, und Gott ist nur in dem Individuum gewußt; er aber weißt sich in ihm noch nicht, weil das Individuum sich noch nicht in Gott weiß; es muß also auf die obige Frage geantwortet werden, daß Gott in anderen Entwicklungsstufen endlicher Geister zu seinem Selbstbewußtseyn gekommen sey. So curios und gewiß auch ungeschickt diese Anschauung nun seyn mag, so gibt sie dennoch die Ueberzeugung: nicht in mir, sondern durch andere Individuen, und also über mich hinaus hat sich Gott ein von mir verschiedenes Selbstbewußtsein errungen. Ich erhalte somit einen von meinem Selbstbewußtseyn unabhängigen selbst bewußten Gott; es tritt Selbstbewußtseyn dem Selbstbewußtseyn, göttliche der menschlichen Person gegenüber. Es hört also zur Zeit mein Seyn an dem Seyn Gottes auf, und ebenso das Seyn Gottes an dem meinigen. Ja es gilt dieß überhaupt nicht bloß von einem Individuum und von einer bestimmten phänomenologischen Entwicklungsstufe desselben, sondern überhaupt von allen Individuen; es mag auf einer Stufe stehen, auf welcher es immer will. Die Einigung mit dem Absoluten mag geschehen in der speculativen Erkenntniß der Einheit Gottes und des Menschen; auch hier wird stets eine Kluft, die die beiden Sphären des göttlichen und menschlichen Bewußtseyns gegenseitig abgrenzt, unausgefüllt zurückbleiben. Denn weißt sich auch Gott in dem Individuum, und das Individuum in Gott, so muß doch schon im Interesse dieses Wissens selbst ein Unterschied zwischen dem beiderseitigen Wissen statuirt werden, der einerseits das menschliche Wissen zu einem eingeschlossenen beschränkten, andererseits das göttliche zu dem umschließenden macht, der eben deßwegen für das menschliche Wissen eine unabsehbare Reihe von Entwicklungen bedingt; wie sich ja der Moment gar nicht denken läßt, in welchem das menschliche Wissen vollkommen dem göttlichen gleich geworden wäre, sofern mit dem Aufhören der Fortentwicklung auch die Aufhebung der bereits Entwickelten, und somit ein Zurücksinken in das absolut Leere überhaupt gegeben ist. Es hat also das menschliche Wissen, als das gesetzte Selbstbewußtseyn Gottes, die Beschaffenheit, daß es gar nie

das an sich seyende Absolute erreichen kann; ist also das Absolute über allen Gliedern seiner Entwicklung fertig vorhanden, und hat sich dasselbe in jedem beliebigen Zeitpunkte, Alles überfliegend, schon zum Selbstbewußtseyn hinauf entwickelt, so ist seine Entwicklung und sein Bewußtseyn überhaupt nicht in den Individuen, sondern über alle Individuen hinaus, und das Seyn des Individuums überhaupt, ja sein Selbstbewußtseyn, hört an dem Seyn und dem Selbstbewußtseyn Gottes auf; beide Sphären kommen in ein relatives Verhältniß gegeneinander, und zwar so, daß beide als seyende gedacht werden müssen. Vielleicht recurrirt man nun hier auf das ultimum refugium aller menschlichen Noth und Wirren, den Tod, und behauptet, daß erst durch ihn der endliche Geist der Wahrheit nach in das absolute Seyn aufgehe und verschwinde, und so jene vollständige Einigung eintrete. Allein was hilft das? der Tod ist ein natürlicher Act, der das Individuum als solches gar nichts mehr angeht. Er tritt ein auf jeder Stufe der Entwicklung; und das niederste wie das höchste geht demselben Ziele entgegen. In ihm soll das endliche Selbstbewußtseyn in das Absolute übergehen, doch in dieser neuen Gestalt verhält es sich ganz gleichgültig gegen sein vorheriges Daseyn. Es kommt diesem als individuellen absolut abhanden. Es ist also in der That und Wahrheit, der Tod keine Einigung des Endlichen mit dem Absoluten, sondern er ist dasjenige, was alle Einigung als unmöglich erweist. Denn in dieser Form der Einigung ist das Absolute schon vor diesem letzten Schritte vorhanden, da es ganz gleichgültig ist, ob dieses oder jenes Individuum durch den Tod mit dem Absoluten geeiniget werde, sofern diese Einigung mit dem Individuum selbst in keinem Verhältnisse überhaupt mehr steht. Was also das Absolute durch den Tod des Individuums werden kann, ist es daher schon längst, hier ist kein Unterschied und also auch keine Einigung möglich. Es ist somit überhaupt jener Punkt der Einigung, der zugleich die wirklich vorhandene Grenze aufhöbe, nirgends anders zu suchen, als in der speculativen Erkenntniß; wo er aber gleichfalls nicht ist. Auch thut dann hier der Umstand, daß das Individuum oder das endliche Selbstbewußtseyn von dem Absoluten selbst gesetzt ist, durchaus nichts zur Sache. Denn so abstract und gleichgültig der Tod sich zum Individuum stellt, so daß das Sterben

überhaupt nichts individuelles mehr ist, ebenso einflußlos, steht das Factum des Gesetztwerdens für das endliche Selbstbewußtseyn da. Mag das Individuum That des Absoluten und somit demselben nicht fremd seyn, für das Individuum ist diese That eine absolute jenseitige, indem sich hier zwischen dem Seyn als Absolutes und dem Seyn als endliches durchaus keine Vermittlung aufweisen läßt, es läßt sich daher auch diese hier entstehende Kluft eben durch das Wissen von dieser Vermittlung nicht aufheben, weil dieses Wissen ein unmögliches ist. Denn es ist dieses Factum nicht eine That des Bewußtseyns, sondern lediglich ein natürliches Ereigniß, das überhaupt bloß einmal da ist, und absolut auftritt, was aber jenseits des Bewußtseyns geschehen, oder worin das Bewußtseyn selbst zu Grunde gegangen ist, das kann der Natur der Sache nach auch durch keinen Act des Bewußtseyns mehr aufgehellt und aufgehoben werde. Man kann daher wohl andere und sich selbst bereden, That des Absoluten zu seyn, und es gehöre daher nur die gehörige Höhe des Bewußtseyns dazu, um jene Kluft auszufüllen; jener uns jenseitige und natürliche Act unseres Gesetztseyns läßt uns dennoch nicht darüber hinauskommen, wie denn ja auch das Factum, daß ich in mir als endlichem das Absolute wissen muß, daß also die Endlichkeit als vorhandene und zwar mir eigenthümliche noch wirkt und eben die nothwendige Unterscheidung meiner von dem Absoluten möglich macht, dieß klar darthut. So wartet demnach auch das bis zum speculativen Erkennen geförderte Bewußtseyn einer wahrhaftigeren Einigung mit der Gottheit, als die Erkenntniß vermöge ihrer Natur je zu geben im Stande ist; oder ist diese Einigung allerdings bei den besonders obwaltenden Umständen nicht möglich, und ist daher das menschliche Bewußtseyn in dem ihm zugemutheten Prozesse genöthigt zurückzubleiben, so muß dennoch das Absolute selbst, wo und wie es immer auch seyn mag, auf irgend eine freilich unerklärliche Weise das menschliche Selbstbewußtseyn überflügeln, um sich in seiner Vollendung zu haben. Daher *hat* das Absolute, man mag es auch zu einem Zeitpunkt fixiren, zu welchen man will, doch immer bereits zum Selbstbewußtseyn sich hinaufgearbeitet, und, setzen wir hinzu, da dieses Hinaufarbeiten über das menschliche Bewußtseyn hinaus gewiesen ist, so ist es jenseits desselben; und das jenseits desselben

fertige Selbstbewußtseyn muß gegen das endliche Selbstbewußtseyn zur Zeit sich abgrenzen und in einem differenten Verhältnisse stehen.

Allein, möchte man sagen, wenn auch immerhin das Abgeschlossenseyn des endlichen Selbstbewußtseyns gegen das Absolute zuzugeben ist, so ist doch damit noch nicht eine Person neben anderen gelehrt. Denn wenn es zu dem Wesen des Endlichen allerdings gehört in seinem Gesetztseyn eine Schranke zu haben, so ist es dagegen ebenso das Wesen des Absoluten, diese Schranke aufzuheben. Dieses also wird sich nicht abschließen gegen das endliche Selbstbewußtseyn, da ja dieses seine eigene That ist, sondern es vermag dasselbe als sein Eigenthum, oder als das, was es selbst ist, mit sich zu einigen, und so ist in ihm die absolute Continuität und Zusammenfassung gegeben, in welcher dennoch das endliche Selbstbewußtseyn in seinem Unterschiede gegen das Absolute fällt.

Es heißt also hier: es ist nur die Endlichkeit des Selbstbewußtseyns, welche nicht über sich hinauszkommen vermag, aber eben in dem Absoluten ist diese Endlichkeit aufgehoben und daher auch alle hieraus sich ergebende Beschränktheit beseitigt. Gerade dieses Wissen, in dem diese letzte Schranke fällt, wäre die Betrachtung sub specie aeternitatis. So ist nun allerdings das Absolute aus den frühern gefährlichen Schranken herausgenommen, aber es fragt sich nun ebenso sehr, ob denn die Schranken auch da, wo sie zurückbleiben sollen, nemlich auf Seiten endlicher Subjecte Stand halten. Das Absolute betrachtet sich sub specie aeternitatis, d. h. mit Ueberflügelungen und Aufhebung derjenigen Schranken, die dem endlichen Selbstbewußtseyn nothwendig sind. Aber fällt dann nicht das endliche Selbstbewußtseyn gerade in derjenigen Bestimmung, die dasselbe dem Absoluten gegenüber haben soll? Fällt nemlich die Endlichkeit des Selbstbewußtseyns in der göttlichen Betrachtung, so hört das Selbstbewußtseyn auf, auch ein einzelnes für das Absolute zu seyn; und zwar kann dieses Aufhören der Einzelnheit des Selbstbewußtseyns für das Absolute nicht erst an einem bestimmten Punkte eintreten, so daß jetzt noch endliches, jetzt aber durch die Betrachtung sub specie aeternitatis ein unendliches dem Absoluten homogenes gegenübergestellt wäre. In diesem Falle würde ja in die Betrachtung des Absoluten selbst ein verendlichender Wechsel fallen: es muß also diese Betrachtung eine schlechtweg

über alle Momente sich ausdehnende seyn, das heißt aber dann: es werden durch sie alle Momente ihrer Endlichkeit und Einzelnheit entkleidet, d. h. sie verschwinden in ihr in die ewige unterschiedslose Selbstanschauung des Absoluten so, daß die endlichen Formen weder zur Existenz und selbstständigen Darstellung zugekommen sind, noch auch überhaupt kommen können. Die ganze Entwicklung durch die Stufen der Natur muß also auf diese Weise fallen. Indessen wenn einmal diese endlichen Formen, und namentlich das Moment des endlichen Selbstbewußtseyns, woher und wie es wolle, gesetzt ist; so ist auch das absolute Wissen die Betrachtung sub specie aeternitatis nicht im Stande dasselbe seines endlichen Daseyns, das gerade als endliches unendliche Dauer hat, zu entkleiden und ihm seine gegen es selbst gerichtete Grenze zu benehmen. Es bleibt nemlich dem Absoluten keine andere Waffe als die des Wissens, da jede andere Thätigkeit schon an und für sich ein natürliches Verhältniß zu dem gesetzten Momente begründen würde. Das Wissen aber ist nothwendig auf das wirkliche Seyn gegründet. Es muß also das Absolute, so lange und so weit es die Momente der Weltentwicklung betrachten und wissen will, zugleich dieselben setzen, und zwar als einzelne natürliche, zumal da diese Momente keine Existenz haben, als die, welche ihnen das Absolute gibt, oder wie weit in ihnen das Absolute selbst vorhanden ist und sich in ihnen entwickelt. Es folgte also zuerst für diese Betrachtung sub specie aeternitatis die Nothwendigkeit zweier zu gleicher Zeit eintretender, einander direct widersprechender Thätigkeiten. Das Wissen soll die Aufhebung der Endlichkeit der Entwicklungsmomente seyn, während doch zu gleicher Zeit im Interesse dieses Wissens das, was aufgehoben werden soll, von demselben Absoluten gesetzt werden muß. Denn Gott kann sich nicht sehen in den vergehenden Gestalten, wenn er nicht dieselben Gestalten setzt, und zwar setzt noch in dem Augenblicke, in welchem sie auch vergehen sollen, weil sonst eine Lücke entstünde, die die Zusammengehörigkeit des Prozesses seiner Glieder aufheben müßte. Es kann nur das Gesetzte aufgehoben werden auch durch das Wissen, es ist daher nothwendig, daß das Aufzuhebende im Interesse des Aufhebens auch während dieses Prozesses immer wiederum zugleich auf's neue gesetzt, und also auch nie aufgehoben werde; d. h. aber dann

mit andern Worten: es sind beides überhaupt, von einem und demselben Subjecte ausgesagt, widersprechende Thätigkeiten, die troß aller Anstrengung immer wieder in ihre entgegengesetzte Natur zurück und auseinanderfallen, so daß das Absolute in der aufhebenden Betrachtung der von ihm zugleich gesetzten Momente der Weltentwicklung in einem unauflöslichen Widerspruche mit sich selbst sich befindet. Sind aber die Weltwesen zu Incarnationen des Absoluten selbst gemacht, so bleibt ferner dem Wissen des Absoluten überhaupt keine Macht mehr übrig, die nothwendig in seine Entwicklung gesetzte und durch Eröffnung des Gebietes der Wirklichkeit in seine eigene Sphäre eingedrungene Endlichkeit zu zersetzen und umzuwandeln. Denn es findet sich nun im Absoluten vor; das Wissen selbst aber hat keine für die Wirklichkeit und Natürlichkeit als solche umwandelnde und aufhebende Eigenschaft. Denn das natürliche Seyn kennt für seine Fortbewegung nur Kategorien der Natürlichkeit; jede andere ist ihm absolut jenseits ohne allen Anknüpfungspunkt, wollte also das Wissen auf das natürliche Seyn, soweit es natürlich und endlich ist, einen umwandelnden Einfluß ausüben, so müßte es selbst zu natürlichen Qualitäten sich bequemen, wobei aber freilich für den vorgesetzten Fall nichts herauskommen könnte, als daß das Wissen selbst aufhört, Wissen zu seyn. Faßt man also einmal die Momente der Weltentwicklung, als Entwicklungsmomente des Absoluten, so trennt sich nothwendig das Wissen und das Seyn des Absoluten, man hat dem Wissen die Macht genommen, indem man das Nichtwissen wirklich werden ließ im Absoluten, und doch das Nichtwissen in seinem Kreise, soweit es dieses ist, nicht in Kategorien des Wissens verlaufen, und somit auch von denselben nicht wieder zum Gehorsam und zur Botmäßigkeit zurückgebracht werden kann. Das Wissen und die Betrachtung sub specie aeternitatis steht also machtlos den endlichen Momenten der Entwicklung Gottes gegenüber; ja es ist nach einer weiteren Consequenz, da seine Wirklichkeit endlich geworden und geblieben ist, nun selbst zur Endlichkeit herabgesunken, der jene stets jenseitig und unerreichbar gegenüber steht. Steht es dann aber nach dem Oben gezeigten weiter fest, daß das Endliche für sich selbst, wenn es einmal ist, nicht mehr aufhören kann, sondern sein trauriges Vorrecht die ewige Fortsetzung seiner selbst, das Sich-

continuiren in allem Wechsel, kurz die Unendlichkeit ist, so ist freilich ein Riß zwischen den beiden Gebieten eingetreten, der gegen alle Rettungsversuche nur immer größer und gewaltiger wird, für welchen also auch keine Aussicht auf einstige Ausfüllung und Vereinigung übrig bleibt. So ist also nach der vorliegenden Anschauung das Wissen des so gefaßten Absoluten nicht im Stande, die endlichen Stufen seiner Entwicklung ihrer Endlichkeit zu entkleiden, sich also über dieselbe in der That und Wahrheit in eine absolute Sphäre in und mit ihnen zu erheben; ebenso wenig ist es im Stande dem endlichen Seyn, dem endlichen Selbstbewußtseyn das geforderte Aufhören und Vergehen zu bringen, da es auch hierin einerseits in ein zeitliches Verhalten gegen dasselbe eingehen, oder Kategorien, die es nicht hat und haben kann, gegen es anwenden müßte. Ja sollte man auch das erstere übersehen, so ist noch in diesem letzteren eine unauflösbare Unmöglichkeit; und gerade hierin zeigt sich die endliche Existenz so fester, auch gegen das Absolute absolut hartnäckiger Natur, daß beide nebeneinander fortbestehen, sich gegenseitig gegen einander bestimmen, und also auch hier wieder wechselseitig das Moment der Endlichkeit gegen einander ausüben müssen.

Ergibt sich aber uns auf diese Weise auch durch die gepredigte Lehre von dem Prozesse eine Unmöglichkeit, die endliche Person zum Absoluten in ein anderes als differentes Verhältniß zu setzen, so muß, wenn näher auf die Sache eingegangen wird, überhaupt behauptet werden, daß jegliches Heraustreten aus und Zurückkehren in das Absolute ebenfalls absolute Facta seyen, die nothwendig einen Riß zwischen den beiden Sphären des Absoluten und des Endlichen veranlassen, durch welchen beide gegeneinander endlich sich bestimmen und auseinander fallen. Denn gewiß ist es nicht die Seite der Idealität, des sich selbst durchsichtigen Seyns, [1] aus welchem sich zuerst die Nothwendigkeit eines sich Entwickelns, eines Hervorgehens ergibt. Sich selbst durchsichtig, ruhend in der Klarheit des absoluten Wissens, ist nur dasjenige, was wirklich in demselbigen bereits gesetzt und in seine Sphäre aufgenommen ist. Dazu aber mußte es schon vorher vorhanden seyn, es muß bereits Wirklichkeit gehabt haben. G e h a b t h a b e n, d. h. die reelle unendliche Wirklichkeit

1) Vgl. hiezu, wie zu den sonstigen metaphysischen Erörterungen die zusammenhängende Kritik der philosophischen Anschauungsweise Hegels.

seines Seyns muß aufgegangen seyn in die absolute, die Unendlichkeit in sich zurücknehmende ideale Wirklichkeit des Wissens, was aber seiner Natur nach nie in einem selbstständigen, seyenden Prozesse, also überhaupt in gar keinem Prozesse geleistet werden kann. Denn die reelle oder unendliche Wirklichkeit schließt als solche nothwendig das Absolute und das Wissen überhaupt aus, indem das erstere eben das Versinken in den Prozeß der Natürlichkeit, das letztere aber das Ueberwunden- und Aufgehobenseyn dieses Prozesses ist. Es ist also auch leicht zu erachten, daß diese direct einander entgegengesetzten Formen unmöglich zugleich vorhanden seyn können: soll also vom Absoluten aus irgend etwas gesetzt werden, so kann es durchaus nicht als Bestimmung desselben, soweit es Idealität, absolutes Wissen ist, angesehen werden; es gehört ihm nur an, soweit es Seyn ist, und Seyn, soweit es noch nicht sich selbst zur Durchsichtigkeit wurde, d. h. unmittelbares Seyn. Gehört es ihm aber nur insofern an, so gehört es dem Absoluten als Wissen und Idealität gar nicht an; und somit ist dann auch sein wirkliches Gesetztwerden durchaus von diesem Letzteren unabhängig. Es steht also als absolutes Factum da. Auf gleiche Weise verhält es sich denn auch mit der Zurückkehr. Ein wirklich vorhandenes soll aufhören wirklich vorhanden zu seyn, und doch ist dieß Aufhören selbst das gewaltsame Festhalten dieser reellen Wirklichkeit. Oder vielmehr, indem ich sage, das Wirklichvorhandene hört auf, so wird meine Aussage genöthigt, das Negirte wieder selbst in sich aufzunehmen, und nicht nur aufzunehmen, sondern in die Sphären, in die das Aufgehörte einmünden soll, überzutragen. Denn es ist leicht einzusehen, daß das Aufhören der Wiederanfang, die Fortsetzung des Vorangegangenen ist; hört also im Prozeß das reell Wirkliche oder das wirklich Vorhandene an dem Absoluten auf, so wird dieses dadurch zum Wiederanfang desselben gemacht. Zudem ist dann eben so wenig zu begreifen und widersprechend, wie ein reell vorhanden Gewesenes in das absolute Wissen oder überhaupt in ein Wissen auf- und zurückgehen soll? Etwa dadurch, daß es gewußt wird? Aber in diesem Falle muß es im Wissen *vorhanden gewesen* seyn, nicht erst werden, denn das Wissen ist nicht das Werden seines Seyns, sondern vielmehr das Seyn seines absoluten *Gewesenseyns*. Es mußte also *im Wissen* bereits seyn, in der Be-

stimmtheit seines absoluten Beisichseyns bereits existiren, ehe es geworden ist, weil die einander direct entgegengesetzten Formen der Idealität und der Natürlichkeit nicht zugleich seyn können, das Wissen auf keine Weise als eine Bewegung von dem reellen Gebiete des wirklichen Seyns zu den ideellen des Absoluten gefaßt zu werden vermag, und daher auch das Werden hier ausgeschlossen bleibt. Oder wie kehrt die in Frage stehende wirkliche Existenz sonst zurück? Was ist dieses Zurückkehren? Etwa eben ein Uebergehn und Einmünden eines natürlich Vorhandenen in die Sphäre eines andern. Dann aber muß nicht nur dieses Andere, wie oben schon gezeigt wurde, ebenfalls ein natürliches seyn, sondern es geht auch weiter hervor, daß dieses Zurückgehen das Andere, so weit es Wissen ist, gar nicht berührt, daß es von diesem gar nicht appercipirt werden kann. Es mag also vielleicht, wenn man nun einmal es durchaus nicht anders will, im absoluten Wissen, auch im absoluten Geiste eine gewisse, verdeckte und unerforschte Vorrathskammer vorhanden seyn, aus welchem mancherlei hervorgeht, und in welche ebenso auch wiederum mancherlei zurückgeht; nur muß man aber dann nicht behaupten wollen, daß der hier sich entwickelnde und ausleerende Schatz das absolute Wissen irgend etwas angehe. Im Gegentheil, sowohl der Anfang als auch das Ende dieser Evolutionen sind für das absolute Wissen selbst vollkommen jenseits, ohne Verhältniß mit ihm als solchem stehend, und daher müssen auch wohl selbst die einzelnen Existenzen dieser Entwicklung diesem Wissen als jenseitig, oder im letzten Falle, sollte es ja von ihnen Kunde erhalten, doch als neben ihm bestehend erscheinen, da es sowohl von ihrer Geburt als ihrem Rückgang in sich nichts weißt und vermerkt. Freilich ist es bei so bewandten Umständen schwer begreiflich, wie hier noch von einem Absoluten und einem absoluten Wissen geredet werden kann als einem Absoluten sich selbst in reinster Klarheit durchsichtigem, das dennoch eine ganze Unsumme von unmittelbaren, undurchsichtigen und unklaren Seyn in sich enthält, das daher noch unfreiwillig sich hinein reißen lassen muß in die ungewisse Nacht eines Meeres von Evolutionen, einem Absoluten, das aus diesem Chaos wieder in sich zurück sich finden, und einmal endlich geworden, den Ausweg finden soll, auf welchen ein Endliches wieder ein Unendliches, ja ein Absolutes werden möge, in

allen seinen Versuchen den Extract der Endlichkeit wieder bei, mit und in sich schleppend. Bei dem allem aber ist dieses Absolute denn nicht ein subjectloses, unpersönliches und Bewußtloses, sondern es ist das absolute Selbstbewußtseyn, und es tritt zu allem vorigen auch diese strenge und so klare und unumgehbare Schranke hinzu, welche vereinzelnd alles mystische Aufgehen in einander mit einem Flammenschwerdte verhindert, gleich dem Cherub, der sich der Rückkehr der Gefallenen in das verlassene Paradies entgegenstellt. Und nun tritt alles so klar aus einander: absolutes Selbstbewußtseyn, endliche Existenzen vom untersten bis wieder zum endlichen Selbstbewußtseyn hinauf; überall ist Trennung, nirgends aber in der That Vereinigung!

Vielleicht aber sagt man: Allerdings wenn man das Absolute selbst zu einem Selbstbewußtseyn macht, wenn man ihm im Gegensatze gegen das Endliche noch ein Selbstbewußtseyn gibt; aber darum ist es ja als „die Allpersönlichkeit zu begreifen, das ins Unendliche sich selbst personificirende;" darum heißt es nur „die ewige Bewegung des sich stets zum Subject machenden Allgemeinen." Das Absolute ist also nicht, müßte man hier sagen, das Selbstbewußtseyn, sondern es bringt bloß endliche selbstbewußte Wesen hervor, und was also für Inconcinitäten durch das Selbstbewußtseyn in den Fortgang des Prozesses hineingekommen sind, die dürfen nicht auf Rechnung des Absoluten, sondern bloß des vergehenden und verschwindenden, endlichen Bewußtseyns geschrieben werden. Fragen wie die: „was mag wohl eine ansichseyende Persönlichkeit oder ein ansichseyendes Selbstbewußtes (d. h. das nichts von sich weißt) seyn, wie vermag ein nicht vollendetes Selbstbewußtes ein nicht bewußtes, ein wenn auch nur endliches Selbstbewußtseyn hervorbringen? wie geht dieß überhaupt hervor, wie vermag ein Selbstbewußtseyn aufzuhören und zwar in ein anderes: wollen wir für hier unterdrücken; aber nur das muß sich jedem aufdringen: wenn das Selbstbewußtseyn nicht in das Absolute aufgenommen werden kann, wenn das Absolute als „selbstbewußter Geist nur so in sich zurückkehrt, daß es endliche Geister setzt und wieder zerstört, ja wenn nach dem obigen jedes Ausgehen von oder Zurückgehen in ein Bewußtseyn eine unstatthafte und widersprechende Annahme ist, so dürfte man gegen den Spinozismus nicht so vornehm thun, indem man in der That dann selbst kein weiteres Resultat seines

Philosophirens hat als das: das Allgemeine oder Absolute setzt sich als das Endliche, Natur und endlicher Geist, dieß sind aber bloß vorübergehende verschwindende Momente, oder: Gott ist „die bloß allgemeine Substanz, mit den Modis des Denkens und der Ausdehnung, oder wie man hier noch weiter sagen will. Denn das muß doch einleuchten, daß hier das Insichsetzen der Persönlichkeit, oder auch das ewige zu sich zurückkehren des selbstbewußten Geistes pure und bloße Redensarten sind, die zwar einen Nisus enthalten, keineswegs aber im Stande sind, demselben zu genügen, indem jene Termini unverstanden angenommen werden. So ergibt sich also: die moderne Philosophie will einen Gott haben, der weder die allgemeine Substanz des Spinozas, noch die Persönlichkeit der christlichen Theologie sey, der aber entweder diese oder jene ist, und dennoch keines von beiden seyn kann.

Wenn nun aber auf diese Weise die Fixirung sowohl des Absoluten als auch des Endlichen in der Ansicht der modernen Philosophie immer wieder zu demjenigen zurückführt, woraus man sich herausgearbeitet glaubte, so werden freilich noch weitere Versuche angestellt werden, um denjenigen sich ergebenden Inconcinnitäten zu begegnen, die der Philosophie diesen Rückschritt wieder auferlegen. Es muß natürlich die von der Betrachtung veranstaltete Trennung des Absoluten und des Endlichen vor Allem in Anspruch genommen werden; denn sie war es, aus welcher jene Widersprüche sich entwickelten. Hienach wird sich ungefähr folgende Replique ergeben: Nur Unkunde ist es und grobes Mißverständniß des Systems, welches die Begriffe des Absoluten und der endlichen Persönlichkeiten von einander zu trennen sich erfrecht, da doch das Hegel'sche System sie in und durch einander gesetzt wissen will. Mit Unrecht wurde, indem man die einzelne Sphäre für sich betrachtete, vergessen, daß dieselbe die andere selbst ist, entweder als das ewige an sich des anderen, oder aber von diesem, daß es lediglich nur durch jenes, das Absolute, gesetzt ist. Das Absolute ist es, welches hier sich setzt, und deßwegen bleibt es als That des Absoluten seinem Wesen nach das Absolute, und sofern es sich denkt, denkt sich das Absolute. Hier wäre aber die nächste Folgerung die: Auf dem Gebiete der Hegelischen Philosophie findet keine Trennung von Gott und dem Menschen mehr statt, sondern

der endliche Geist selbst als Geist hört, insofern er sich nach seinem Wesen, d. h. nach seinem Gottsein denkt, auf, endlich zu seyn und er wird das Absolute. Hier wäre also dann kein Uebergehen eines Endlichen in ein Unendliches, oder eines Selbstbewußtseyns in ein anderes in der Weise nemlich gesetzt, daß eben durch dieses Uebergehen beyde als seyende, also vorausgesetzt wären, sondern man würde nur sagen, sobald sich das eine Selbstbewußtseyn zu der absoluten Stufe der Erfassung seines eigenen Wesens sich hinaufentwickelt hat, so ist dieses Selbstbewußtseyn das vollendete Absolute. Dieß mögen ungefähr diejenigen sich vorgestellt haben, welche das Hegelische System der Selbstvergötterung beschuldiget haben. Allein es kann dieß nicht der Sinn dieses Systems seyn;[1] denn auf diese Weise wäre dasselbe auf den subjectiv idealistischen Standpunkt Fichte's zurückgesunken, und alle Instanzen, die gegen diesen sich erhuben, würden auch gegen es selbst Geltung haben. Es muß also das endliche Selbstbewußtseyn, soweit es ein seyendes und actu wissendes ist, von dem Absoluten ausgeschlossen werden, ohne daß damit das Wissen des Absoluten von diesem ausgeschlossen ist. Dieses Dritte, das zwischen das Selbstbewußtseyn und das Absolute eingeschoben ist, oder in welchem beyde Begriffe als eins erhalten werden sollen, ist nun das höchste und letzte Produkt des Selbstbewußtseyns, nemlich die Idee oder der Begriff der Gottheit selbst. Diese Idee ist es also, in welcher die Gottheit sich erreicht, und worinnen sie sich mit dem Selbstbewußtseyn zusammenschließt, ohne ein anderes als dieses zu seyn, und ohne in ein differentes Verhältniß mit ihm zu treten, da sie nur als Produkt des Selbstbewußtseyns, nicht als functionirendes Selbstbewußtseyn auftritt. Dieß gibt nun auch die Glaubenslehre als die Ansicht der modernen Philosophie in folgender aus Hegels Geschichte der Philosophie entnommenen Stelle. „Diejenigen, lautet sie, die überzeugt sind, „daß das absolute Wesen im Denken nicht das Denken selbst sey, „sprechen immer davon, Gott sey ein Jenseits des Bewußtseyns, „und das Denken seiner der Begriff von ihm, dessen Existenz oder „Wirklichkeit aber noch etwas von jenem Begriffe Verschiedenes; „wie, wenn wir uns ein Thier, einen Stein denken und vorstellen,

1) Einen letzten verzweifelten Versuch der Art hat in neuester Zeit doch Feuerbach gemacht.

„unser Begriff von ihm oder unserer Vorstellung etwas ganz anderes ist, als das Thier selbst. Sogar bei dergleichen sinnlichen „Gegenständen übrigens ist das Wesen derselben in der Allgemeinheit als reines Wesen nur in unserm Denken und als unser „Denken ihrer vorhanden, während es in ihnen selbst nur in Einheit mit seiner sinnlichen Einzelnheit gesetzt ist. So ist unser „Begriff vom absoluten Wesen, wenn er wirklich Begriff des absoluten Wesens und nicht von sonst etwas ist, dieses Wesen selbst. „Freilich ist in diesem Begriffe das absolute Wesen noch nicht erschöpft, da es nicht bloß Wesen und Begriff, sondern auch Existenz „ist. Als reines Wesen ist es unser Denken von ihm, aber seine „reale Existenz ist die Natur. Und in dieser realen Existenz ist „das Ich als einzelnes Denkendes; es gehört zu dieser Existenz „als Moment derselben, aber es macht sie nicht aus."[1] Es ist also nach dieser Erklärung der durch das Denken des endlichen Selbstbewußtseyns hervorgebrachte Begriff des Absoluten, wenn er dieser wirklich ist, das Absolute selbst, wobei es freilich als seine Vergangenheit und reale Existenz Natur und auch einzelnes Bewußtseyn hinter sich hat. Hiebei muß man nun freylich die Versicherung hinzunehmen, daß das Absolute vollkommen von dem endlichen Selbstbewußtseyn und dessen Thätigkeit hervorgebracht werden könne und Gott also im Selbstbewußtseyn vollkommen offenbar werde; wenn es dann schon befremdend erscheint, daß diese vollkommen offenbare Hervorbringung noch nie hervorgebracht worden ist. Denn daß Hegel selbst gerade in dieser Idee die allerverworrensten Ansichten auch nur über die Stellung derselben gehabt habe, hat sich uns im vorigen Kapitel gezeigt,[2] daß die ganze moderne Schule in der Fassung dieses Begriffs in widersprechende Tendenzen verfällt, daß hier gerade überall jeder Blick neue Widersprüche und Inconcinitäten zeigt, beweist ein genaueres Eingehen in das Strauß'sche Raisonnement über diese Materie selbst am besten. Man wird sagen: Das Absolute ist das absolute Prius, das allen seinen Entwicklungsstufen zuvorgekommen ist, und daher auch auf jeder Stufe des Bewußtseyns, in welcher es sich gegenwärtig findet, seiner selbst

1) vgl. Glaubenslehre I. S. 399.

2) Auch in der oben angeführten Stelle müßte dieselbe Confusion bei genauerer Betrachtung wieder zum Vorschein kommen.

sicher und gewiß ist. Wir müssen also einstweilen mit diesem Satze uns begnügen, und uns daraus das Orakel abnehmen, daß schon noch einmal der Mann kommen werde, der und mit welchem das Zeitalter zu jener absoluten Höhe sich hinaufschwingen werde, die den Begriff als Daseyn des Absoluten rechtfertige; aber wenn das System selbst es verbietet, es je zu einer solchen enormen Stufe der Aufklärung kommen zu lassen? Wenigstens ist es den Anhängern des Systems geläufig, Fragen zu thun, wie die: „wenn aber diese Zeit eingetreten ist, was dann?" Muß dann der endliche Geist, oder, da dieser der Träger des Absoluten ist, muß dieses dann, in Trägheit versinkend, alle Thätigkeit einstellen; oder wird es dann genügen, dahin zu streben, daß man die Licht- und Offenbarungs-Worte, die das Räthsel der Welt enthalten, ja nicht aus dem Gedächtniß entlasse? Manche träumen jetzt schon von einem solchen Zustande und meinen: es handle sich jetzt nur noch darum, die einmal in den Hauptsachen gewonnenen Resultate in das einzelne auszuführen. Aber wer sieht es nicht ein: daß diese Nothwendigkeit der Ausführung und Durcharbeitung in die einzelnen Glieder, wie sie sich überall und in allen Fächern vorfindet, eine noch rückständige Dunkelheit, ein Geheimseyn ist, das zwar dem Anscheine nach durch fortgesetzte Thätigkeit im Verschwinden begriffen seyn mag: aber wenn man sich nicht dazu entschließen will, auf ein καθ' ὑπερβολὴν aufgeklärtes Zeitalter zu hoffen, trotz allem Schein der That nach nie verschwindet. Wir wissen wohl: wie der Zustand einer absoluten Erkenntniß, so hat auch der ewige Prozeß derselben etwas Mißbehagliches, zumal da dann bei dieser Lehre das Absolute, das nur, indem es vom Menschen gedacht wird, wahrhaft wird, niemals zu seiner absoluten Wahrheit und Wirklichkeit kommen kann. Hier macht man deßwegen schlechtweg einen Sprung über diese so beengende Sphäre hinaus, zieht sich auf die ewige Vollendung des Begriffs zurück, faßt in der gegenwärtigen Qualität des Geistes, sich über alles Endliche hinweg zur Idee zu erheben, die Beurkundung seiner Göttlichkeit, den schlechthin absolut göttlichen Act auf, und in dieser Erhebung zu sich ist das Absolute von Ewigkeit in sich vollendet; für das weitere, nemlich für den Fortschritt und endlichen Abschluß der wirklichen Offenbarung des Absoluten mag der liebe Gott dann auch hier sorgen.

Allein wenn nur der einmal statuirte Sich-Selbstoffenbarungsproceß das Absolute nicht selbst wäre, wenn nur dieß nicht sollte gerade hier sich selbst offenbar werden und seine volle Absolutheit erlangen: so könnte man denn etwa auf ein Geheimniß, auf ein Ding an sich, wie dieß schon im vorigen Kapitel als Consequenz erwiesen wurde, recurriren:[1] so aber ist auch dieser Ausweg für immer abgeschnitten, und es bildet die Frage eine Lebensfrage des Systems. Das absolute Selbstbewußtseyn hat im Gegensatze gegen die Versicherung der modernen Philosophie sich nicht vor allem endlichen Selbstbewußtseyn zu sich hinaufgearbeitet; denn wo sollte es sich hinaufgearbeitet haben, wenn es dieß nicht im Selbstbewußtseyn des Menschen gethan hat? es ist nicht das im Spiegel aller entstehenden und wieder vergehenden endlichen Geister ewig sich selbst anschauende Absolute, denn wie kann es sich selbst hier anschauen, wenn es nie zur vollkommenen Anschauung seiner selbst kommen kann? es ist nicht das einzig Wahre, denn wie kann es dieses seyn, wenn es gar nie sich selbst offenbar werden kann? Es offenbart somit auch das Selbstbewußtseyn des Absoluten in nichts eine Qualität, die an und für sich Qualität des Absoluten wäre. So steht es also mit dem Absoluten, wenn man auf die Aussage eingeht, daß es die durch das Denken des endlichen Geistes hervorgebrachte Idee des Absoluten sey.

Hier wird nun freilich als Rettungsmittel die Behauptung versucht werden: es sey eine verkehrte Anschauungsweise, die nothwendig auch verkehrte Resultate zur Folge haben müsse, wenn man das Absolute bloß als Produkt der Thätigkeit des endlichen Geistes anschaue; vielmehr sey ja das Absolute das Prius, es setze das endliche Selbstbewußtseyn und wisse sich in demselben; somit sey auch dieses immer gerettet, immer vollendet zu sich zurückgekehrt, wenn auch der zeitliche Proceß noch nicht vollendet sey und voraussichtlich auch nie zur Vollendung kommen werde. Hiebei sehen wir aber ohne Mühe, daß der Stand der Dinge bloß gedreht ist, in der That aber keine Veränderung erlitten hat. Ob ich von hier oder dort aus betrachte, ist in vorliegendem Falle wirklich deßwegen ganz gleichgültig, weil ja eben der Umstand, daß das Absolute selbst es ist, welches das Selbstbewußtseyn setzt und in demselben sich offenbart, als das Gefährliche erscheint. Behauptet man nemlich

1) Vgl. oben S. 74.

dieß im Ernst so ist es jetzt nichts weiteres mehr, als eben eine Behauptung, die durch den Satz: daß das Absolute in dem endlichen Selbstbewußtseyn nun einmal sich nicht offenbar wird, factisch sich aufhebt. Man muß also weiter darauf den Satz recurriren, daß das Absolute überhaupt nur das sey: sich selbst offenbar zu werden als Selbstbewußtseyn oder selbstbewußter Geist, und daß daher auch mit dem Factum des Selbstbewußtseyns und des Wissens von Gott in ihm das Absolute zu seiner vollkommenen Ruhe und Vollendung gekommen sey. Hier verliert aber dann zu allererst der Inhalt dieser Offenbarung allen Werth, alle die großen Entwicklungen, die darauf hinarbeiten, den Reichthum der Gottesidee, der sich in demselben geoffenbart hat und concretisirt, zu erforschen, werden ganz gleichgültig; das einzige Factum, das sich auf das allerabstracteste zu allem übrigen verhält, ist die absolute Bestimmung: für das Bewußtseyn zu seyn und in demselben sich offenbar zu werden, das heißt sich auf das einfachste zu wissen. Das ist dann absoluter Geist: und während es den Sterblichen vergönnt ist, sich in einer ganzen Welt zu wissen und sich in Form einer ganzen Welt offenbar zu werden, so ist es dann das wirklich traurige Vorrecht des absoluten Geistes, daß er auf diese Art sich nie offenbar werden kann, und aller dieser Inhalt ihm somit gleichgültig zu Füßen sinkt. Zwar indem er sich weiß, weiß sich in ihm Alles, aber dieß Alles tritt in einen Proceß der schlechten Unendlichkeit ein, und somit kann der einzelne Wissens-Act in gar kein Verhältniß zu ihm treten; denn mit diesem Eingehen in ein solches Verhältniß wäre er ja eine Beute derselben Unendlichkeit geworden, und er könnte dann nimmer in seiner absoluten, alle Stufen des menschlichen Selbstbewußtseyns überflügelnden Gestalt sich erhalten. So stellt sich uns die angeführte Ansicht bei einer genaueren Betrachtung dar: und wenn wir nun auch die factische zeitliche Entwicklung des Bewußtseyns, die doch eine Entwicklung des Bewußtseyns Gottes ist, übergehen, es übergehen, daß auch diese Entwicklung eine nothwendig ewig vorhandene und zwar als gleich vollendet von Ewigkeit her vorhandene seyn müsse, so zeigt es sich doch, daß auch jetzt noch dem Wissen ein Ding an sich gegenüberstehe, nur daß dieses Ding an sich das absolute Wissen selbst ist; und zugleich muß dieß selbst sich dem offenbar werdenden Inhalt gegenüber, in dem es sich

nie vollkommen darstellt, und dessen Entwicklung ihm ganz gleichgültig ist, wieder als ein solches Ding an sich vorkommen; seinem Wissen gegenüber aber muß ihm dann dieser Inhalt wieder auf eine solche Weise erscheinen, da es in keinem Verhältniß zu ihm erscheinen kann: dem Wissen des endlichen Geistes, in dem der absolute Geist erst gewußt wird, aber vollends ist der absolute Geist, der erst in ihm zum Bewußtseyn kommen soll, und doch längst vor ihm zu diesem Bewußtsehn gekommen ist, so wie der Inhalt der Idee oder ihre reale Existenz, in der sie nie zur vollendeten Existenz oder zu ihrer Darstellung kommt, kurz er und alles zusammen das Wunder der Wunder.

Und zu dem halten wir nun jetzt, nach dem wir das Absolute als das Produkt des Selbstbewußtseyns und wieder umgekehrt zum Producenten desselben gemacht haben, das Absolute wieder nach dem oben angewandten Schema dem endlichen Selbstbewußtseyn gegenüber. Von einem Auseinanderfallen der beiden Sphären wollen wir zwar nicht weiter reden; man würde uns sagen, das nur sey das Wesen des Absoluten, sich zu wissen in einem endlichen Bewußtseyn, und hier haben wir also die factische Erweisung dieses seines absoluten Charakters, obgleich auch so nach dem obigen der Trennung nicht wird ausgewichen werden können, wenn nemlich das absolut an sich Seyende nicht ganz zusammenfallen soll mit den einzelnen endlichen Acten des menschlichen Selbstbewußtseyns. Aber die Frage kehrt mit erneuerter und unentkräfteter Gewalt zurück: kann das Absolute, das doch wesentlich Idee an sich Selbstbewußtseyn an sich selbst ist, kann dasselbe in die Endlichkeit und die Natürlichkeit der Erscheinung übergehen, ohne in sich natürlich zu werden, oder dem unmittelbaren Seyn anzugehören, was ein directer Widerspruch gegen die Annahme ist. Kann das Absolute dann, wann es einerseits in die Natürlichkeit und Unendlichkeit der Erscheinung eingegangen ist, noch zugleich auch absolutes Selbstbewußtseyn seyn, kann es in etwas übergehen, das es nicht mehr ist, und wo kein vollkommener Uebergang mehr zu ihm möglich ist. [1] Diese Fragen sind alle schon berührt und entschieden worden, sowie

1) Alles, was hier gefragt wird, führt die oben citirte Stelle aus Hegel als Requisit des durch das Denken hervorgebrachten Absoluten an. „Als reines Wesen ist es unser Denken von ihm, aber seine reelle Existenz ist die Natur."

auch daß, was doch nothwendig wäre, der endliche Geist nicht aufhören könne. Diese Fragen nemlich müssen sogleich wieder entstehen, sobald wieder ein gegenseitiges Verhältniß der beiden Sphären des absoluten und des endlichen Geistes statuirt wird. Dieß ist aber der Fall, sobald auf die vorhergehende Existenz des Absoluten reflectirt wird, indem dann sogleich die eine Sphäre als das Andere der andern auftritt und sofort das Absolute in entgegengesetzte Sphären sich hinein entwickelt.

An die oben aufgeworfenen Fragen aber reiht sich nun die noch an: ob auch wirklich das absolute Selbstbewußtseyn oder die Idee zu seinem Sich wissen im endlichen kommen könne? Von der psychologischen Unmöglichkeit dieses Postulats ist schon oben die Rede gewesen, indem gezeigt wurde, daß wenn es Wesen des Selbstbewußtseyns wäre, sich in einem andern Selbstbewußtseyn zu wissen, dieses nothwendig in einen Processus in infinitum ausarten müßte, der zu allem eher käme als zu einer Zusammenschließung und endlicher Vollendung des Selbstbewußtseyns. Aber abgesehen hievon muß nun auf folgendes reflectirt werden: es ist ein endliches Selbstbewußtseyn vorhanden, und in diesem weist sich das Absolute, indem dieses endliche Selbstbewußtseyn Gott, und zugleich sich als Gott, und sich als von und durch Gott gesetzt weißt. Wenn man also fragt: in wie fern das endliche Selbstbewußtseyn aufhöre, das Wissen eines endlichen dagegen beginne, das Wissen Gottes von sich zu seyn, so erhalten wir darauf blos die einfache Antwort: insofern es weißt, daß Gott das Setzende des endlichen Selbstbewußtseyns ist. Demungeachtet aber entsteht die fortdaurende Forderung, das endliche Selbstbewußtseyn als ein endliches zu erhalten, indem ja sonst im andern Falle das Wissen Gottes von sich verloren gehen würde. Nun aber haben wir die Idee Gottes, oder das Absolute, das endliche Selbstbewußtseyn oder der Mensch, und das Wissen, dessen Product wieder die Idee, oder das Resultat ist, das sich zugleich auch wieder zum Anfang herstellt. Das Selbstbewußtseyn muß endlich bleiben, die Idee oder das Product des Wissens absolut, auf das Wissen selbst aber machen beide Partheien gleich starken Anspruch. Es ist offenbar Wissen des endlichen Geistes, sonst könnte ja das Absolute nicht in ihm zum Selbstbewußtseyn kommen, aber dieses weiß das Absolute, es muß also das Absolute sich in ihm wissen. Wer wird nun Recht

behalten? Offenbar das endliche Selbstbewußtseyn. Denn wenn wir fragen, was denn überhaupt ein Bewußtseyn zu einem solchen mache, so ist es gewiß das Wissen. Das Wissen gehört also ihm an, denn es ist das unmittelbar, was das Absolute in ihm erst will. Ergeht nun aber die weitere Frage: was macht das endliche Selbstbewußtseyn zu einem endlichen? so ist gewiß die Antwort nahe: Das Selbstbewußtseyn ist an und für sich nichts endliches, auch das Wissen nicht, also ist es die Art des Wissens von sich, das Selbstbewußtseyn weißt sich als ein endliches: es ist also auch ein endliches Wissen von sich. Nun aber, wenn dieses endliche Wissen Gott weißt, so weißt es entweder sich nicht, dann aber weißt sich Gott nicht in einem endlichen Selbstbewußtseyn, oder wenn dieses letztere der Fall ist, so weißt sich in ihm Gott nicht. Da nun aber das endliche Selbstbewußtseyn im System aufrecht gehalten werden will und muß, so ist es nicht wahr, daß Gott in ihm sich wisse und also sein Wissen, das Wissen Gottes von sich sey, auch für den Fall, daß das endliche Selbstbewußtseyn Gott wisse.

Und betrachten wir wirklich die Qualität dieses Wissens Gottes von sich, so eröffnet sich uns ein unabsehbares und unendliches Feld einzelner Wissens-Arten, in denen Gott sich selbst wissen und zu seinem absoluten Selbstbewußtseyn kommen soll, sowohl in einem maßlosen Zugleich, als auch in einem ewig sich wiederholenden Nacheinander: und das soll nun das Wissen Gottes von sich selbst seyn? kann es etwas Widersinnigeres geben? Fallt Gott in die unendlichen Reihe der sich repellirenden und ausschließenden Eins auseinander? Auf sein An sich seyn können wir ohnedies nicht zurückgehen, denn hier ist er erst zu wahrhafter Wirklichkeit seines Wissens gekommen. Ist aber auch diese Wirklichkeit eine allgemeine die in dem Einzelnen sich nicht verliert? Es wird etwa diese Unendlichkeit der Wissens-Acte dadurch aufgehoben, daß Gott gewußt wird? Gott wird natürlicher Weise gewußt, aber eben dieser Act des Wissens ist doch in der That ein wirklich vereinzelter. Es mag nun auch das Wissen noch so spekulativ, noch so vollendet seyn: immer muß es in einer bestimmten Zeit und Stunde beginnen, durch bestimmte Evolutionen hindurch sich entwickeln und zu seinem Resulate gelangen, in einem bestimmten Individuum vorgehen, daher einen individuellen Charakter an sich tragen, es wird also mit an-

dern Worten immer ein bestimmtes einzelnes und daher endliches, seyendes Wissen, seyn. Würde nun das Wissen auf eine bestimmte Höhe geführt, diesen Charakter verlieren, und alle diese verendlichen Bestimmtheiten überwinden, so würde es nicht blos etwa diese endlichen Bestimmtheiten überwinden und aufheben, sondern eben so sehr sich selbst. Und doch vermag die Hegel'sche Schule ein Wissen nicht anders sich zu denken, als eben mit und in diesen Bestimmtheiten, und eben deswegen, weil sie doch das Absolute auch gerne zu einem in der That Wissenden gemacht hätte, war sie zu dem Satze gezwungen: daß das Absolute dieß sey, sich selbst im endlichen Selbstbewußtseyn zu wissen, und da sich offenbar zu werden. Nun aber findet es sich, daß, wenn das Absolute sich in dem Menschen wirklich weißt, d. h. seinen Begriff in ihm erfaßt, es sich nicht weißt, erfaßt es aber seinen Begriff nicht, so wird es in dem Selbstbewußtseyn ohnehin nicht gewußt, und weißt somit sich auch selbst nicht. Das Resultat also ist: Das Absolute kann sich in dem endlichen Selbstbewußtseyn überhaupt nicht wissen. Sollte man nemlich auch sagen, daß eben indem das Absolute sich in dem Menschen wisse, hiedurch die Einzelheit und schlechte Unendlichkeit der einzelnen Wissensacte aufgehoben werden, so ist dann nur zu bedenken, daß diese Aufhebung, wie auch die That zeigt, durchaus nicht in dem endlichen Selbstbewußtseyn selbst stattfinde, sondern irgendwo anders vor sich gehen müsse. Denn so lange das Wissen noch ein endliches ist, ist seine Einzelnheit und Endlichkeit noch nicht aufgehoben, sobald es dann aber seine Endlichkeit negirt hat, ist es nicht mehr Wissen von sich, oder wenigstens nicht endliches Wissen; also kann auch die Aufhebung der Endlichkeit im Wissen nicht mehr in das endliche Wissen selbst fallen, sondern es fällt nothwendig über dieses hinaus in eine ganz andere Sphäre, da am allerwenigsten in einer Thätigkeit Endlichkeit und Unendlichkeit neben einander zugleich erhalten werden können. So aber ist dann das Wissen Gottes von sich nicht ein im endlichen Selbstbewußtseyn vorgehendes oder vorhandenes, sondern in einer andern Sphäre. Auch nicht einmal als werdend in dem menschlichen Selbstbewußtseyn wäre es zu fassen. Denn wenn es nicht auch zugleich in ihm ist, so hat es nothwendig ein anderes Seyn als das in diesem Schauplatz seines Werdens, und es muß dann nicht nur ein ganz anderer Begriff vom Wissen überhaupt

aufgestellt werden, sondern es stellt sich auch das Selbstbewußtseyn nach seinem ewigen Seyn in ein ganz abstractes und gleichgültiges Verhältniß zu diesem werdenden, insofern das absolute Selbstbewußtseyn nach seinem Werden nicht zugleich in dieser endlichen Sphäre und in einer andern ihm selbst angehörigen seyn kann, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen; wie sich dies erwarten läßt, wenn dieses werdende oder ankommende das seyende nicht berühren und seine Natur nicht in diesen übertragen will. Es werden also zwei Reihen des absoluten Selbstbewußtseyns sich ergeben, (wenn nemlich das Absolute dennoch Selbstbewußtseyn bleiben soll), von welchen die eine die endliche, die andere die absolute ist, und von welchen die letztere auch hier wieder der ersteren das absolute verschlossene Ding an sich ist, und wie dann dasselbe das absolute Jenseits und Unbekannte der endlichen Reihe ist, so ist auch sie das absolut Ueberflüssige der erstern; oder sie ist dies nicht: so ist sie nicht das wahrhafte, nicht das wirkliche, nicht das ewig sich offenbare, weder in sich, noch in Anderem. Es findet demnach auch hier die Schwierigkeit, daß das Absolute, als absolutes Selbstbewußtseyn gefaßt, durchaus sich nicht zusammenschließen kann mit dem seyenden endlichen Selbstbewußtseyn, ohne daß entweder jenes oder dieses aufhören müßte. Denn es sollte leicht einzusehen seyn, daß so wenig die Idee überhaupt mit dem nicht ideellen, dem natürlichen, sich zusammenschließen, es aus sich hervorgehen lassen und mit sich vereinigt halten kann, so wenig auch das Absolute, der absolute Geist mit dem einzelnen in seyender Unendlichkeit wirklichen Geiste sich zusammenschließen kann, ohne dasselbe Schicksal, das von der Idee angeführt wurde, zu theilen.

Und in der That fassen wir die von dem endlichen Geiste hervorgebrachte Idee selbst auch die Idee, die das endliche Bewußtseyn gesetzt hat, und durch welche jene zu ihrem absoluten Selbstbewußtseyn gekommen seyn soll, näher in's Auge: — ist wirklich ein verlangter Zusammenschluß der Idee und des endlichen Selbstbewußtseyns geschehen? Ueber die Natur dieses Zusammenschlusses belehrt uns Hegel auf folgende Weise: „Weil die Idee das Selbstbewußtseyn ist, so setzt sie dasselbe, sie ist in und durch dasselbe. Die Religion, welche nach der Christen bisheriger Ansicht bloß ein gegenseitiges Verhältniß des Menschen zu Gott zum Inhalt hatte, ist

nach Hegel selbst nichts anderes, als das Selbstbewußtseyn Gottes, oder die Actualisirung desselben". [1] „Gott ist nur Gott, insofern er sich selber weiß." [2] Und zwar auf diese Weise: „Gott ist Selbstbewußtseyn, er weiß sich in einem von ihm verschiedenen Bewußtseyn, das an sich das Bewußtseyn Gottes ist, aber auch für sich, indem es seine Identität mit Gott weiß, eine Identität, die aber vermittelt ist, durch die Negation der Endlichkeit." [3] Oder Gottes sich Wissen ist ferner Selbstbewußtseyn im Menschen, und das Wissen von Gott, das fortgeht zum Sichwissen des Menschen in Gott." Wir haben also vor uns: Gott an sich, die Idee Gottes, diese ist wesentlich Selbstbewußtseyn, jedoch muß man sich sehr hüten, dieß bereits für wirkliches Selbstbewußtseyn anzunehmen, es ist dieß nur ihr ewiger Begriff, nach welchem sie eben sich gedrungen sieht, sich als das Selbstbewußtseyn wirklich zu setzen; indem im andern Falle entweder gar kein Selbstbewußtseyn nöthig wäre, oder wenn es doch da ist, eine Doppeltheit des Selbstbewußtseyns und eben damit auch eine Verendlichung entstünde. Ohne dieß vermag ja das Hegel'sche System das Selbstbewußtseyn nicht als ein in sich seyendes, sondern nur als ein sich auf sich in Anderem zurückbeziehendes und zurücknehmendes auffassen, eben darum muß eine Mehrheit des Selbstbewußtseyns eine Abgrenzung und somit eine Verendlichung jedes Selbstbewußtseyns zur Folge haben. Daher das eine Selbstbewußtseyn kein eigenes selbstständiges, sondern nur Actus des Absoluten zu seyn vermag. Aber als Anderes des Absoluten ist es ein endliches, und es entsteht also die Nothwendigkeit, daß dieses Andere des Absoluten zugleich ein solches und dennoch zugleich kein anderes sey. Es muß daher, was als nothwendige Requisit erscheint, endliches Selbstbewußtseyn und dennoch auch absolutes seyn. Die Idee muß sich im Menschen wissen, indem der Mensch sich als das von derselben gesetzte weiß. Nun aber, wie wird dieses Wissen des Menschen zum Wissen der Idee gemacht? Denn daß es das Wissen des Menschen ist, geht leicht hervor, da es auf diese Weise erst im Menschen auftritt und überhaupt sonst unbegründet gesetzt wäre. Diese Ueberpflanzung

1) Hegel Religionsphilosophie **II.** S. 151.

2) Hegel Encyklopädie S. 576. cfr. Phänemonologie S. 569.

3) Religionsphilosophie a. a. O.

des Wissens des Menschen zum Wissen der Idee geht nun so vor sich, daß der Mensch sich als Gott oder als die Idee weiß. Nun fragt es sich, was geht hiedurch für eine Veränderung vor sich. Sehen wir auf das endliche Selbstbewußtseyn. Dieses weiß sich als Idee wird es aber dadurch aufgehoben, als Selbstbewußtseyn oder als diese endliche Form? in diesem Falle würde es aufhören Selbstbewußtseyn zu seyn, es würde umschlagen in die absolute Idealität der Idee überhaupt, wodurch es das Moment der Endlichkeit und somit des Selbstbewußtseyns verlöre, wie dieß sich oben ergab. Also weißt das endliche Selbstbewußtseyn sich als die Idee, oder daß es nichts anders ist, als das Wissen Gottes von sich, aber dadurch hört es durchaus nicht auf, Selbstbewußtseyn zu seyn, und eben deßwegen auch nicht endliches, da ja dieser Pol ein absolut nothwendiger ist. Die Idee aber, diese weißt sich im endlichen Selbstbewußtseyn, was jedoch zu reduciren ist auf den Satz das endliche Selbstbewußtseyn, welches durch die Idee gesetzt ist, ist selbstbewußt und zwar sich als der Idee selbstbewußt. Ist dadurch die Idee selbstbewußt geworden? Wenn nur ein Endliches sich als das Absolute wissen kann, die Idee aber das Unendliche, ja das Absolute in ungetrübter Klarheit selbst ist, so ist klar, daß sie sich nicht wissen kann, denn sie würde ja durch dieses Wissen sich zu einem endlichen bestimmen, und also ihrem Wissen nach endlich ihrem Seyn nach unendlich seyn müssen. Also das endliche Selbstbewußtseyn weißt sich zwar als die Idee, ohne freilich dadurch aufzuhören an sich endlich zu seyn; aber die Idee, weil sie nicht endlich ist, weißt sich nicht als endliches Selbstbewußtseyn, und eben dadurch weißt sie sich auch nicht als Idee. Aber das menschliche Selbstbewußtseyn ist doch die Idee, maßen sie ja durch dieselbe gesetzt wird? Sie mag zwar das Selbstbewußtseyn setzen, sie mag es auch seyn, aber auch nicht mehr als *seyn*, und weil sie es ist, deßwegen gerade weiß sie sich nicht darinnen als endliches und dann wieder als absolutes. Ueberhaupt ist, wenn auf diesen Umstand, daß das Endliche das Unendliche und Absolute ist, von der Hegel'schen Schule so viel Gewicht gelegt wird, dieß in der That von gar geringer Bedeutung. Denn sieht man bloß auf das *Seyn*, so wird Niemand dasselbe im Ernste streitig machen wollen. Denn wo wäre etwas in der Welt, das als Seyendes nicht der Idee, ja

noch mehr, nicht wiederum der ganzen Welt angehörig wäre. Das bloß seyende ist jedermann, denn es gehört sich nicht. Muß aber dann weiterhin ein Zusammenhang überhaupt bloß auf dieses Seyn hinausgetrieben werden; dann gehört es eben so gut niemand an, als der ganzen Welt und jeder Zusammenhang in der Weltordnung ist aufgehoben. Also ist der Umstand gar nicht so wichtig, daß man sagen kann, das endliche Selbstbewußtseyn sey die Idee, und läßt die Sache ganz, so wie sie ist. Die ganze Entscheidung hängt daran: weiß die Idee sich als das endliche Selbstbewußtseyn, und weiß sie darin sich selbst: da aber die Idee sich selbst nicht wissen kann, sondern bloß das endliche Selbstbewußtseyn sich als die Idee, ohne jedoch Idee zu werden, so dürfen wir gar nicht ferner anstehen den Ausspruch zu thun: also geht das Wissen des Selbstbewußtseyns, es mag sich nun dieß auch beziehen, auf wen es will, die Idee im Geringsten nichts an. Denn nichts kann zufälliger seyn, als das, daß die Idee, welche von dem Selbstbewußtseyn gewußt wird, gerade diejenige Idee ist, die das Bedürfniß des Sichwissens hat. Wo hat denn dieses Wissen des Selbstbewußtseyns seinen Geburtsbrief. Es ist seinerseits nichts als ein Factum, und eben hiemit in die Relativität und Zufälligkeit hinausgestoßen; als solches ist es gewesen, und nun für fernerhin nicht mehr, als es ist. Ob es diesen oder jenen Vater habe, hier gilt kein Geburtsadel. Und was ist es? das schon oft angegebene, das endliche Selbstbewußtseyn, das sich als die Idee weißt, und nun nichts mehr und nicht weniger. Ist es dadurch die Idee, Nein es weißt sich ja nur als dieselbe! Idee wäre es nur, wenn es nicht sich selbst wüßte. Die Idee ist ja nur insofern Selbstbewußtseyn, als es dieses setzt, nicht aber dasselbe seyend ist. Also darf es gar nicht die Idee seyn, weil es das von der Idee gesetzte, — (kurzweg, weil dieses gleichgültig ist) — das Selbstbewußtseyn ist. Und wäre es nicht das Selbstbewußtseyn und bleibe es auch nicht fortwährend dasselbe, d. h. bleibe es nicht trotz alles Wissens von diesem oder jenem nicht Selbstbewußtseyn, ohne je Idee zu werden; so würde es ja für die Idee ganz und gar seinen Zweck nicht erfüllen. Wir sehen also; es ist ein eitles Beginnen, wenn man der Idee an sich kein Selbstbewußtseyn zuschreiben will, oder, wenn man nur Widersprüche hierin sehen kann, nun diese

Bestimmung hinauszusetzen und nun zu glauben, jetzt habe man die Idee und das Selbstbewußtseyn, was man doch nicht vermissen will, ohne dabei die Widersprüche, die sich sonst ergeben, mit aufgenommen zu haben. Denn entweder muß man den bloßen Prozeß, (und auch dieß mit Widersprüchen) d. h. das, daß überhaupt nur ein Selbstbewußtseyn gesetzt ist, wobei man dann andererseits auch noch eine Idee hat, für den überaus glücklichen Ausweg, der gefunden wurde, halten, ohne einzusehen, daß man die bloßen Bestandstücke schon längst hatte, und auch wußte, daß das eine das andere sey; — oder aber muß man dann weiterhin glauben, daß der Prozeß, das Gesetztseyn bloß eine Seite sey, deren Resultat dann erst das wahre und absolute Selbstbewußtseyn bildet. Aber dann hätte man zum mindesten einsehen sollen, daß ein seyendes Selbstbewußtseyn, auch wenn es das Wissen von seinem Wesen zu Stande bringt, dennoch ein seyendes ist, also ein nicht nicht seyendes, und daß es also auch in Folge dessen nicht die Idee ist, die ja an sich nicht seyende Wirklichkeit hat, daß also auch die Ueberzeugung von der ihm so entfremdeten Idee dem endlichen Wissen in nichts von Nutzen seyn kann. Wird aber der Fall gesetzt, daß durch den Prozeß wirklich die Idee zum absoluten Selbstbewußtseyn, und zwar zu einem solchen über dem endlichen gekommen sey, so ist nicht einzusehen, warum die Idee überhaupt nicht Selbstbewußtseyn und zwar wirkliches sey, ohne eines solchen Spectakels, wie eines Hegel'schen Prozesses zu bedürfen. Dieß um so mehr als in diesem Falle die beiden Sphären, als solche die einander widersprechen, absolut auseinander fallen, und sich nothwendig gleichgültig gegen einander bestimmen müssen, also einander doch nichts leisten können. Dann setzen wir einen fließenden und continuirlichen Uebergang statt, so daß die eine Sphäre fortwährend in der andern sich befindet und von ihr aus sich erzeugt, so ist eine solche Berührung derselben nicht zu vermeiden, welche die Natur der einen Sphäre auf die andere überträgt. Es springt also im besten Falle die Sphäre des absoluten Selbstbewußtseyns plötzlich durch eine leere Kluft aus der des endlichen hervor, und beide gehen einander fortan gar nichts mehr an. Denn wenn man auch sagt, daß dieses Hervorspringen ein immerwährendes sey, und daß nur durch dasselbe das Absolute seinen Bestand habe, so sehe man sehr zu,

daß keine Täuschung der Anschauung sich aufdringe; denn es kommt hier nicht auf das zeitliche Quantum an, dieses mag so ewig seyn, als es will, sondern auf das Quale: dieß ist aber so, wie es oben beschrieben ist, d. h. es ist ein absoluter Sprung, und das wird es bleiben. Mag also auch in jedem Augenblicke ewig, so es möglich und nicht unvernünftig wäre, das Absolute vermittelst solchen Sprunges seinen Bestand gewinnen; in jedem Augenblicke ist ihm das vorangehende Endliche ein fremdes, jenseitiges, gleichgültiges, da die noch übrigbleibende Gemeinschaft nur für Nichtdenkende eine solche ist. Und so erhebt sich also denn das Absolute aus dem endlichen auch aus dem endlichen Selbstbewußtseyn, ohne es zu kennen, ohne eine Notiz von demselben zu nennen, unbewußt und unbesonnen; in einem sächtlichen, daher der Vergessenheit von vorneherein geweihten Drange geht es durch dasselbe hindurch, ohne ein weiteres und später noch daurendes Band zwischen dieser Geburtsstätte und ihm knüpfend, wie das Thier das seiner Mutterschooß vergißt, so bald es seinen eigenen Bestand gewonnen hat. Und wenn daher das Hegel'sche System von einem Offenbarwerden des Absoluten durch die Schöpfung der Natur und des endlichen Geistes in ihren Stufen spricht, so haben wir nichts anderes, als phantasirende aber unverstandene Vorstellungen vor uns. Es legt das Absolute seine Waaren aus seinem tiefnächtigen und verschlossenen Schooße aus: das mag anerkannt werden. Sie werden offenbar werden dem allumgebenden Licht der Sonne, dem denkenden Geiste; man mag es glauben aber wem sie nicht offenbar werden, und wer sie nicht sieht, das ist das Absolute. Ist etwa das Licht das Sehen, ist das Verfertigen eines Auges sehen? So möchte man auch hier fragen: Ist das Verfertigthaben eines endlichen Selbstbewußtseyns eines endlichen Geistes, Selbstbewußtseyn, Wahrnehmen, Merken und Wissen? und sollte man dieß auch selbst gewesen seyn. Oder aber findet doch noch ein Verhältniß, eine Kunde von der Welt in dem absoluten Selbstbewußtseyn Gottes statt. Denn wehe diesem absoluten Selbstbewußtseyn! dann kömmt Person gegen Person, und es ist das Zauberwort ausgesprochen, vor dem die ganze aus Duft und Dunst in luftigem Reiche erbaute Welt in Nacht und Nebel dahin sinkt.

Oder endlich sollte es vielleicht noch einen Ausweg geben,

der dieser Trennung und dieser noch gefährlichen Beziehung der beiden Sphären auf einander vorbeugte? Dieser kann nach dem obigen nirgends mehr gefunden werden als in der Lehre von dem Uebergange des endlichen Selbstbewußtseyns in das Absolute? Kann dieser vielleicht auf eine Weise bewerkstelligt werden, den obigen Consequenzen nicht treffen. Hegel, so sehr er die ewige Dauer, und also das Seyn des Absoluten im endlichen Selbstbewußtseyn einerseits festhielt, wurde doch von der Noth gedrungen, eine solche Consequenz in Aussicht zu stellen. Schon in der oben angeführten Stelle spricht er von einer Identität des endlichen Selbstbewußtseyns mit der Idee vermittelt durch eine Negation der Endlichkeit. [1] Diese Stelle erläutert Hegel weiter auf folgende Weise: „Der Geist in der Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseyns ist dieses einzelne Bewußtseyn, dem allgemeinen entgegengesetzt, er ist ausschließendes Eins, das für das Bewußtseyn, für welches es da ist, die noch unaufgelöste Form eines sinnlichen Anderen hat; dieses weiß den Geist noch nicht als den seinen, oder der Geist ist noch nicht, wie er einzelnes Selbst ist, ebenso als allgemeines, als alles Selbst da. Oder die Gestalt hat noch nicht die Form des Begriffes, d. h. des allgemeinen Selbsts, des Selbsts, das in seiner unmittelbaren Wirklichkeit ebenso Aufgehobenes, Denken, Allgemeinheit ist, ohne in dieser jene zu verlieren.“ [2] Hiemit ist noch folgende genauer eingehende Stelle zu vergleichen, in welcher Hegel davon spricht, daß der Satz: das Selbst ist das absolute Wesen, dem nicht religiösen, nicht wirklichen Geist angehöre. „Dieser Satz müsse umgekehrt werden, jedoch so, daß diese Umkehrung für und durch das Selbstbewußtseyn zu Stande gebracht werde. Indem dieses, fährt er fort, sich mit Bewußtseyn aufgibt, so wird es in seiner Entäußerung erhalten, und bleibt das Subject der Substanz, aber als sich ebenso entäußertes hat es zugleich das Bewußtseyn derselben; oder indem es durch seine Aufopferung die Substanz als Subject hervorbringt, bleibt dieses sein eigenes Selbst. Hiedurch ist der Geist ebenso Bewußtseyn seiner als seiner gegenständlichen Substanz, wie einfaches und sich bleibendes Selbstbewußtseyn.“ [3] Der endliche Geist

1) Vgl. oben.

2) Hegel Phänomenologie S. 572.

3) Phänomenologie des Geistes S. 562.

gibt sich auf mit Bewußtseyn d. h. wissend, und nun haben wir ein absolutes Selbstbewußtseyn als in sich bleibend und doch sich seiner Gegenständlichkeit bewußt, ein allgemeines Selbst. Zunächst scheint zwar diese Fassung derjenigen gleich: die wir oben gewählt haben, doch ist der Unterschied noch der, daß wir setzen, das absolute Selbstbewußtseyn wird aus dem endlichen, hier aber heißt es: indem das endliche Selbstbewußtseyn sich aufgibt, geht es zugleich in diese höchste absolute Stufe ein. Kann nun diese Bestimmung durchgeführt werden, so hat man in ihr die Zusammenfassung der beiden Sphären, um welche es sich handelt, während bei der ersten Fassung die Zerreissung in die Augen springt. Es fragt sich also: ob und wie diese Bestimmung möglich sey. Sie verlangt, daß das endliche Selbstbewußtseyn sich mit Bewußtseyn aufgebe, was die Negation der Endlichkeit genannt wird, ohne daß jedoch in diesem Acte das Selbstbewußtseyn als seyendes aufhöre, und ohne daß das aus diesem Sich-Aufgeben resultirende Absolute zu einer andern über dem Selbstbewußtseyn befindlichen Sphäre sich bestimme. Hiemit aber sind wir, so scheint es an denjenigen Punkt kommen, wo uns die Erklärung Hegels über die Dialectik oder des Aufgehobenwerdens im Stiche läßt. Hegel sagt nemlich: „Die Dialectik hat „ein positives Resultat, weil sie einen bestimmten Inhalt hat, „oder weil ihr Resultat wahrhaft nicht das Leere, abstracte Nichts, „sondern die Negation von gewissen Bestimmungen ist, welche im „Resultate eben deßwegen enthalten sind, weil dieß nicht ein unmittelbares Nichts, sondern ein Resultat ist. Dieß Vernünftige „ist daher obwohl ein Gedachtes, auch abstractes, zugleich ein concretes, weil es nicht einfache formelle Einheit, sondern Einheit „unterschiedener Bestimmungen ist. Mit bloßen abstracteren oder „formellen Gedanken hat es darum überhaupt die Philosophie ganz „und gar nicht zu thun, sondern allein mit concreten Gedanken.“[1] Nun aber wo ist in unserem Falle das positive Resultat, die Einheit verschiedener Bestimmungen? Hat sich das Absolute durch Negation der Endlichkeit des endlichen Selbstbewußtseyns zum absoluten Selbstbewußtseyn in der That hinaufgearbeitet, so entsteht eine absolute Sphäre über dem endlichen und die Bestimmung „indem„ fällt weg, wie ja auch in der That, troß dem, daß das

1) Encyklopädie §. 82. S. 97.

Selbstbewußtseyn des speculativen Denkens mit Bewußtseyn sich aufgegeben, es dennoch nicht in das Absolute auf- und übergeht; sondern um mit Hegel zu reden

„aus dem Kelche dieses Geisterreichs
schäumt ihm seine Unendlichkeit,"

d. h. diese erhebt sich aus dem Kelche, dieser selbst aber der Kelch bleibt, was er vorher gewesen ist, und es entsteht fortan ein Unterschied zwischen dem Kelche d. h. dem endlichen Slbstbewußtseyn, dem Geiste, und dem daraus hervorschäumenden, dem Absoluten. Allerdings aber sind jetzt die beiden zu vereinigenden Sphären sich ganz nahe, so nahe wie nie; es wird der Vorstellung am leichtesten, einen Zusammenschluß zu bewirken, ja es ist hier sogar eine beständige directe Energie, das einzelne Selbst, also das Selbst aufzuheben, es ist also die directeste Beziehung auf das Selbst da. Aber es fragt sich nur: hebt das Absolute als Selbst die einzelnen Selbst auf und macht es sich dadurch selbst zum Selbst, oder bleibt es bloß bei dieser Intension auf das Selbst stehen. Im ersten Falle entsteht nothwendig eine Sphäre neben der Sphäre, wenn auch nicht wegen der Sphäre das Endliche, so doch wegen der bestimmten Selbstständigkeit des absoluten Selbsts. Im letztern Falle aber erhalten wir gar keine reine Gestalt, sondern nur die Gestalt einer ohnmächtigen Intention, [1] die höchstens, wenn es möglich wäre, eine Vernichtung, nie aber eine Wiederherstellung zur Folge haben könnte. Die bloße, wenn auch freie, Aufhebung des Selbsts ist nur die stete Setzung desselben, somit das Grab seiner Verzweiflung. Also der Umstand, daß hier die beiden Sphären einander so nahe sind, macht ihren Uebergang um nichts leichter; im Gegentheil, es bleiben auch hier die Schwierigkeiten alle, die wir schon vorher nahmhaft machten, in ihrer vollen Wirksamkeit. Oder soll vielleicht dadurch ein Ausweg entstehen, daß dieses Hervorschäumen, dieses Sichaufheben des endlichen Selbstbewußtseyns zum Absoluten ein ewiger Prozeß ist, und nun doch in Wahrheit gesagt werden kann, indem

1) Dieses Sich-Aufgeben mit Bewußtseyn ist keine bloß theoretische Thätigkeit, weil diese das Verlangte nach dem obigen nicht leisten kann, sonders es ist vielmehr eine practisch mystische, die aber eben hierin auch die Ohnmacht aller mystischen Intentionen in sich erfahren muß, indem sie durch einen Vernichtungs-Nisus, der aber immer seyend oder sich selbsterhaltend ist, zum Absoluten sich retten will.

das endliche Selbstbewußtseyn sich aufhebt? Eine Vorstellung mag dieß abgeben, aber keinen Gedanken. Ein Resultat der Aufhebung soll vorhanden seyn, die Einheit entgegengesetzter Bestimmungen soll aufgewiesen werden, zu einem solchen Resultat ist nun kein fließender Uebergang möglich, d. h. ein solcher, in welcher jene Bestimmungen in einem chemisch neutralisirenden Verhältniß der Einheit zu einander bleiben, oder, wenn dieß der Fall ist, so ist durch den Prozeß kein derartiges Resultat geliefert worden, das in der That, über diejenigen Gegensätze erhoben wäre, mit denen es behaftet war. Demnach ist durch den Prozeß, auch denselben als ewig gedacht, keine wesentliche Abhülfe geschafft, und es kommt, wie weiter oben schon behauptet wurde, hier nicht auf das quantitative Verhalten an, sondern auf das qualitative. Ohnehin ist die Vorstellung eines solchen ewigen Prozesses, einer ewigen Wiederholung des Gleichen nichts, als die Vorstellung einer schlechten Unendlichkeit, und es ist nicht abzusehen, wie durch eine solche schlechte Unendlichkeit, als alleinigen Stutzpunkt für das Absolute, das doch diese Bestimmung weit hinter sich haben muß, irgend etwas geleistet werden soll. Es bleibt also somit nichts weiteres übrig, als entweder eine solche Aufhebung anzunehmen, in welcher die hier gesetzten endliche Bestimmungen ohne einen fließenden und continuirlichen Uebergang auf absolute Weise zu einer andern höhern hier höchsten Sphäre sich bestimmen, welche dann aber nothwendig die tiefere Sphäre von sich ausschließt und sich gegen sie abgrenzt, [1] oder man muß sich zum fließenden Uebergange bequemen, nur ist es dann mit der Unendlichkeit, die so groß aus dem Kelche dieses Geisterreichs hervorschäumt, nicht weit her; oder endlich muß man zuletzt von einem positiven Resultate dieser letzten Stufe im Prozesse des sich entwickelnden Absoluten abstrahiren, und sagen: das bloße Factum des Aufhebens des endlichen Selbstbewußtseyns, das sey der höchste, sey der absolute Beweis des Absoluten, womit man aber, wie ohne weiteres ersichtlich ist, beim absolut Leeren, beim Nichts, beim absoluten Widersinn angekommen ist. Als ein Hoffnungsstern leuchtet vielleicht wieder auf, daß ja das Absolute vor aller Entwicklung ist; Allein auch hier heißt es: Ende gut alles

1) Ob dieß nun in der That widersprechend sey oder nicht, mag die moderne Schule lösen. Bis jetzt nimmt sie es dafür an.

gut; und kann das Absolute auf keine Weise zu sich kommen und sich wieder erreichen, so darf man sich nicht etwa wieder an den Anfang halten, sondern dieses Ende ist so beschaffen, daß es auch den Anfang stürzt, das Absolute, das nicht an und für sich werden kann, ist auch nie das Absolute an sich gewesen.

Wenn nun so das Hegel'sche System selbst alle Arten der Zusammenfassung des Absoluten und endlichen Selbstbewußtseyns verbietet, so ist die moderne Philosophie an demselben Steine des Anstoßes und Aergernisses zerschellt, den sie Andern zum Anlaufen entgegen gehalten hat; und wenn dieselbe sagt: daß die Weltentwicklung das im Spiegel aller entstehenden und wieder vergehenden endlichen Geister sich selbst anschauende Absolute ist; so ist nun dieß dahin zu berichtigen, daß

1) endliche Geister aus dem Absoluten nicht entstehen
2) endliche Geister nicht vergehen
3) wenn endliche Geister vergehen, sie nicht in das absolute vergehen
4) wenn sie in das Absolute vergehen, dieses nicht mehr das Absolute ist,
5) das Absolute, wenn es auch aus den endlichen Geistern wird, weder die Entwicklung der endlichen Geister, noch auch sich, noch überhaupt sieht, oder, wenn es sieht, aufhört das Absolute zu seyn, und endlich
6) Das Absolute auf keine Art und Weise sich mit den endlichen Geistern zusammenschließen kann, also weder in endliche Geister übergeht, noch aus denselben zu sich zurückkehrt, noch durch irgend einen Prozeß sich mit denselben in absoluter Einheit erhält.

Widersprüche, die in der schon oft angeführten Schlußdefinition alle zusammenkommen, wenn das Absolute die ewige Bewegung seyn soll des sich stets zum Subject machenden Allgemeinen, das erst im Subjecte zur Objectivität und wahrhaften Wirklichkeit kommt, und somit das Subject in seinem abstracten Fürsichseyn aufhebt. Es ist also die ewige Bewegung, und doch soll es zur wahrhaften Wirklichkeit kommen; wo, wenn es die ewige Bewegung ist? Ist es wahrhafte Wirklichkeit, wenn es zugleich die ewige Bewegung zum Subjecte und wieder die ewige Bewegung vom Subject zu jenem Allgemeinen ist, von dem aus es sich bewegt? Ja wohl ist es die

ewige Bewegung! Denn wo vermöchte aus einem Hegel'schen Prozesse, ein wahrhaftes Seyn zu Stande kommen? wo vermöchte man der immer unmächtigen Bewegung ein Ende absehen, und wie könnte man also zu einem Schlusse kommen, wenn nicht irgendwo die Bewegung umgebogen wird zum Anfang. So hat man nun doch aufgehört, und es ist das, was man nicht mit der ruhigen und unveränderlichen Klarheit des vernünftigen Denkens zu umfassen vermochte, nachträglich dem ewig rollenden Rade der Vorstellung übergeben. Da mag es nun forttreiben!

Es ist sonach der Gott der Speculation unserer Tage in den verschiedenen Wendungen, in denen er sich, die Gemüther umnebelnd darbietet, nichts weiter als Blendwerk, das nur die zu blenden vermag, die nicht im Stande sind, vom schimmernden Scheine der Vorstellung zur Wahrheit hindurch zu bringen.

Dagegen ist aus der geführten Untersuchung hervorgegangen, daß die Bestimmungen im Gottes-Begriffe, gegen die die moderne Philosophie am meisten ankämpft, gerade diejenigen sind, auf welche man bei jedem genaueren Eingehen auf die Sache wieder hingetrieben wird; es kann also auch die Aufgabe, die sich sofort ergiebt, durchaus keine critische mehr seyn, sondern eine positive, die dahin geht, jene Bestimmungen und den Begriff des Absoluten so zu fassen, daß sie nothwendig zusammen gehörig erscheinen. Erst dann ist das Absolute zu seiner ruhigen und klaren Sichselbstgleichheit gekommen.

Viertes Kapitel.

Kritik der Principien, auf denen die moderne Lehre von der Persönlichkeit Gottes beruht, oder die Grund-Anschauungsweise der Hegel'schen Philosophie.

In dem Laufe der vorangehenden Untersuchungen sind wir auf eine Menge von Unklarheiten und Widersprüche in den Aussprüchen der modernen Philosophie über die Persönlichkeit Gottes gestoßen. Diese Unklarheiten und Widersprüche aber beziehen sich theils unmittelbar auf den Begriff des Absoluten, theils aber auf Begriffe, die mit dem Absoluten weiter oder näher verwandt sind, und zur

Construction desselben mitgebraucht werden. Denn, daß das Absolute, mag es nun auch speciell bestimmt werden, wie es will, doch als die höchste und vollendetste Sphäre des Seyns auftritt, ist klar; daher müssen alle sonstigen Begriffe in einem Verhältnisse zu ihm stehen, namentlich aber die fundamentalen Begriffe in ein unmittelbares Verhältniß mit ihm gebracht werden; denn das Absolute ist, als höchste Sphäre, das Höchste des Seyns, in welchem sich also dieß allseitig concentrirt. So fanden wir deßwegen im Vorangegangenen Begriffe: wie Seyn, Idee, Endlichkeit, Unendlichkeit, Natur, endlicher Geist, Selbstbewußtseyn, Persönlichkeit rc.; dann wiederum Verhältniß-Begriff wie Prozeß, Uebergehen, Sich-aufheben rc., die wir alle, so wie es der Lauf der Untersuchung mit sich brachte, beleuchteten und der Kritik unterwarfen. Es ist aber klar, daß alle Begriffe im System ihre bestimmte Stellung haben, und wie sie in der Betrachtung des Absoluten vorkommen, aus ihrem Zusammenhange herausgerissen sind. Wie aber nun eben die Stellung, in der ein Begriff sich befindet, erst seine vollendete Klarheit ist, so ist auch die Kritik erst dann eine klare und durchsichtige, wenn sie überall ihre Beleuchtung an Ort und Stelle vollzieht. So kann daher auch eine Kritik der Definition vom Absoluten, als der letzten und höchsten Zusammenfassung der ganzen erkennenden Anschauung erst dann ihre abschließende Klarheit erhalten, wenn sie das Ganze der Anschauung untersucht und durchgearbeitet hat. Dieser Forderung, wenigstens hinsichtlich der Grundzüge der hieher gehörenden Philosophie Genüge zu leisten ist nun die Aufgabe unseres Kapitels.

Das Hegel'sche System theilt sich bekanntlich in drei Hauptsphären ab: Die Logik, die Natur-Philosophie und die Geistes-Philosophie, die in einem fortschreitenden Verhältnisse der Entwicklung zu einander sehen. Das Prinzip dieser Philosophie ist der Satz; daß das Denken gleich dem Seyn ist. Die Phänomenologie des Geistes reinigt das Bewußtseyn und befreit es von dem Gegensatze gegen das Seyn, und so wird die reine Wissenschaft. Diese enthält den Gedanken, insofern er ebenso sehr die Sache an sich selbst, oder die Sache in sich selbst, insofern sie ebenso sehr der reine Gedanke ist. Oder der Begriff der Wissenschaft ist, daß die Wahrheit das reine Selbstbewußtseyn sey und die Gestalt des reinen Selbsts habe, daß das Ansichseyende

der Begriff und der Begriff das Ansichseyende ist. [1] Indem aber so die Einheit des Denkens und des Seyns an die Spitze des Systems tritt, so muß sowohl das Seyn als das Denken auf eine abstracte die Wirklichkeit zunächst von sich ausschließende Weise gefaßt werden, und nachdem daher sich die Einheit jener beiden Momente in der Idee erreicht hat, so findet dieselbe sich als unmittelbare subjective der Wirklichkeit und Objectivität gegenüber, sie stellt sich also nun, durch ihre Entwicklung zur Idee ihrer selbst absolut sicher, zum wirklichen Seyn her, um in der Aufhebung dieses natürlichen Seyns in sich, oder in dem an der Wirklichkeit ausgeführten Beweise von der Einheit des Denkens und Seyns sich als das Denken der Wirklichkeit, oder als die Einheit des wirklichen Seyns und des Denkens, als absoluter Geist zu erweisen. [2] Aber wie vermag sich nun das Denken in dem Seyn im reinen und nun auch in dem wirklichen identisch erhalten? Jene sich bei sich erhaltende Identität, antwortet uns hier das System, geschieht durch die Dialectik. Und zwar ist diese Dialectik nicht ein äußeres Thun, die durch Willkühr eine Verwirrung im bestimmten Begriffe, und einen bloßen Schein von Widersprüchen in ihnen hervorbringt, [3] sondern sie ist dem Inhalte immanent, es ist der Inhalt selbst, die Dialectik, die er an sich selbst hat, welche ihn fortbewegt. [4] Näher aber ist die Dialectik das immanente Hinausgehen, worin die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandes-Bestimmungen, sich als das, was sie ist, nemlich als ihre Negation darstellt. Alles endliche ist dieß, daß es sich selbst aufhebt. Dabei hat aber dann die Dialectik ein positives Resultat, indem sie die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung das Affirmative auffaßt, das in ihrer Auflösung und in ihrem Uebergehen enthalten ist. [5] Es zeigt sich uns somit also: das Seyn als solches ist das Endliche, das, was für sich selbst nicht existiren kann, das Seyn ist daher an sich nur das Denken oder das Denken ist das Aufheben des Seyns. Das Seyn aber

1) Hegels Logik I. XII.

2) Vgl. die unten bei der näheren Erörterung dieses Gegenstandes beigebrachte Stellen.

3) Hegels Encyklopädie §. 81. S 96.

4) Hegels Logik a. a. O. S. XXI.

5) Hegels Encyklopädie §. 81. und 82.

ist das Aufgehobenwerden, und diese ihre Identität aufzuheben und aufgehoben zu werden, wird ausgeübt durch den dialectischen Prozeß, der somit das eigenthümlichste Wesen des in Betrachtung kommenden Gegenstandes selbst ist. Er ist nicht subjectiver Erkenntnißact, sondern durch ihn baut sich die zu betrachtende Sache selbst auf, und daher ist in ihm der Widerspruch zwischen Denken und Seyn nicht willkührlich, sondern durch die Sache selbst gelöst. Daher ist der Satz, daß das Denken = dem Seyn sey, einmal gleich dem weiteren: daß das Seyn für sich nicht ist und seyn kann, sondern sich zum Denken bewegt, daß in dieser Aufhebung das Seyn zu seiner ewigen Wahrheit kommt, sodann aber auch dem Satze: daß das Seyn als Anderes nur vom Denken gesetzt werden kann, und aber auch eben deßwegen vom Denken wieder aufgehoben werden, wieder zum Denken zurückgebracht werden muß, auf die Weise, daß nun das Denken in diesem Seyn nur bei sich selbst bleibt. [1] Somit ergibt sich, daß das Denken zuerst sey, oder das Seyn zum Denken sich entwickele, und seine absolute Identität setze, ehe es zum Seyn als seinem andern in ein Verhältniß treten, oder was dasselbe ist, dasselbe setzen und wieder aufheben kann, (da das Seyn nur im Denken zu seyn und deßwegen auch nur vom Denken gesetzt zu werden vermag). Es ist also das Seyn zuerst im Denken vorhanden als Abstractes, so dann als Wirkliches, sodann aber, weil dieß nur im Denken ein wahrhaft seyendes ist, als vom Denken aufgehobenes. Ebenso ist dann aber auch das Denken vorhanden, zuerst als eine Aufhebung des Seyns, an sich, das Denken, ehe es das Seyn gesetzt hat, „Gott, wie er in seinem ewigen Wesen war, vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes:" [2] sodann als Denken, welches das Seyn als wirkliches für sich seyendes in sich zurückgenommen und in sich aufgehoben hat; zwischen ein schiebt sich dann das Seyn als das Andere des Denkens oder das Denken in seinem Andern, als das sich selbst Andere. Hienach bedingt das angegebene Verhältniß des Denken zum Seyn und die dazu kommende Unterscheidung des Seyns im Denken und des Seyns ausserhalb des Denkens die oben angegebene Eintheilung in Logik, Naturphilosophie und Geistesphilosophie.

1) Encyklopädie §. 18. S. 27.

2) Logik I. XIII.

A.

Ehe wir nun das formale Prinzip der Entwicklung, wie es in der Hegel'schen Philosophie auftritt, näher beleuchten, gehen wir sogleich zur Prüfung der materialen Grundbegriffe derselben über. Nach dem so eben gegebenen Schema muß sich hier unsere Untersuchung um drei Hauptpunkte drehen.

1) Ist Seyn und Denken nach dem Sinne Hegels identisch?

2) Kann das Denken in das wirkliche Seyn übergehen?

3) Kann das wirkliche Seyn in das Denken zurückgehen?

1.

Nehmen wir nun die Grundanschauung vor uns, daß das Denken gleich dem Seyn sey, so werden wir bei gehöriger Anschauung, so paradox auch der Satz anfänglich scheinen mag, gerade an diesem Ausspruche im Allgemeinen weniger Anstoß nehmen. Denn gewiß ist, daß beide Sphären nicht in einem total und absolut verschiedenen Verhältnisse stehen können. Es besteht nun einmal ein factisches Verhältniß zwischen denselben, dieses aber wäre gar nicht möglich, wenn nicht eine gewisse Einheit und Uebereinstimmung statt fände. Ebenso bekannt ist auch das Factum, daß in dem Denken nichts ist, als was in dem Seyn sich auch findet, und umgekehrt; es kann also von einer absoluten Verschiedenheit die Rede nicht seyn. Die Frage ist nur die: ist das Verhältniß zwischen dem Denken und zwischen dem Seyn dieses, welches Hegel angibt und durchführt oder nicht? Das Verhältniß richtet sich aber nach dem Begriffe, den er von den beiden Sphären hatte, und wir haben also auf diese selbst näher einzugehen. Wir sehen, um uns an den Begriff von dem Seyn als dem Ausgangspunkt zu halten, Hegel kennt ein doppeltes Seyn: das Seyn an sich im Denken, und das außer demselben, als das Andersseyn des Denkens. Das erste, auch wohl das logische genannt, charakterisirt sich als das reine, das in welchem nichts zu unterscheiden ist, das Leere. Zugleich aber ist es die einfache Unmittelbarkeit, d. h. es hat alle Beziehung auf ein anderes und die Vermittlung abgeworfen. [1] Wodurch unterscheidet sich nun das logische Seyn von dem natürlichen? Da auch das natürliche Seyn zuvörderst Seyn an sich, ununterschiedenes und unmittelbares seyn muß, so kann dieser Unterschied nur darin

1) Logik I. 6.

bestehen, daß im natürlichen Seyn die Unmittelbarkeit und der Unterschied sogleich übergeht in eine lebendige Entwicklung seiner, als des an sich dahingegebenen, in eine Entfaltung entgegengesetzter Kräfte und daraus hervorgehender Gestalten, im reinen Seyn aber findet dieß nicht statt, sondern es bestimmt sich, frei von dieser an ihm seyenden Natur und gleichgültig gegen dieselbe sich verhaltend, als Seyn in seiner Allgemeinheit durch seine verschiedenen Kategorien, Qualität, Quantität, Wesen, Begriff 2c. zur absoluten Idee. Darum befindet sich hier das Seyn, so wie die Idee, die sein Resultat und als Anfang es selbst ist, im abstracten Elemente des Gedankens.[1] Dieß ist jedoch nicht so zu verstehen, wie wenn die Bestimmungen des Denkens oder seine Momente nur als gedacht zu fassen wären, sondern die Denkbestimmungen haben ebenso sehr objective Existenz.[2] Das Seyn in seiner Bestimmung, Quantität, Qualität 2c. ist nicht eine gedachte Kategorie des subjectiven Bewußtseyns, sondern seine Kategorien haben objective Existenz und bewegen sich durch ihre immanente Dialectik zur Idee. Es ist also der ganze Unterschied zwischen dem logischen und natürlichen Seyn, wie er auch vom Hegel'schen Standpunkte aus gerne geltend gemacht wird, der: daß hier eigentlich noch nicht Ernst gemacht wird mit den Gegensätzen, d. h. mit dem Seyn, sondern es ist ein noch mehr in dem Gedanken bleibendes Spiel mit denselben.[3]

Fragen wir aber nun nach der Ursache warum? — so heißt es eben, weil diese Bestimmungen noch in dem Gedanken sind, oder: ehe sie in den Ernst eingehen, müssen sie sich vorher erst zur Idee hinaufentwickeln. Wir sehen das zu Erklärende als Erklärungsgrund. Macht man daher eine weitere Anfrage, warum denn das Seyn zuerst in dem reinen Gedanken seyn, oder zur Idee hinauf sich entwickeln müsse; so ist dieß das erstemal, wo das Hegel'sche System die Antwort schuldig bleibt, und wie sich ergeben wird, der Sache noch auch schuldig bleiben muß.

Denn mit der Vorstellung von Ernst und Spiel, die so oft und gerne gegeben wird, ist soviel als nichts gesagt, und mit der Behauptung: es sey das Seyn noch im abstracten Elemente des

1) Encyklopädie §. 19. S. 27.
2) Logik I. 15.
3) Hegel Phänomenologie. S. 15.

Gedankens noch viel weniger, gerade die Nothwendigkeit hievon wird beanstandet: mit der Behauptung endlich: es seye eben noch das reine Seyn, auf das man nothwendig als einfache Unmittelbarkeit des Wissens kommen müsse, und das sich nun hier entwickle, am allerwenigsten.

Denn für's erste gewinnt Hegel dieß reine Seyn nur dadurch, daß er es zum Anfange des reinen Wissens macht, das alle Beziehung auf ein Anderes und Vermittlung aufgehoben hat, und so einfache Unmittelbarkeit ist. Mit Recht fragt man: wo hat Hegel bewiesen, daß das Seyn nur durch das Denken oder das Wissen ist, sollte auch dieses wirklich das zu sich gekommene Seyn seyn, oder in wiefern hat das Wissen das Primat vor dem Seyn voraus, so daß dieses jenem sich zu entwickeln muß, ohne sich selbst entwickeln zu dürfen.

Für's zweite aber stoßt man hier nicht nur auf unerwiesenes, sondern auf unmögliches. Das Seyn ist überhaupt nie ein reines, und es setzt eine Befangenheit voraus, ein solches zu setzen. Man sagt zwar: das bloße Seyn an sich ist das Unbestimmte, Ununterschiedene ohne alle weitere Bestimmung, in dem nichts unterschieden werden kann. In seiner Unbestimmtheit ist es nur sich selbst gleich und auch nicht ungleich gegen anderes. Durch irgend eine Bestimmung oder Inhalt, der in ihm unterschieden, oder wodurch es verschieden von einander gesetzt wird, würde es nicht in seiner Reinheit festgehalten. Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere. Es ist nichts in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann, oder es ist dieß reine leere Anschauen selbst. Es ist ebenso wenig etwas in ihm zu denken, oder es ist eben nur dieß leere Denken selbst. Das Seyn, das unbestimmte unmittelbare ist in der That nichts und nicht mehr oder weniger als Nichts.[1] Liest man nun dieß so hin, so ist man vielleicht im ersten Augenblick geneigt, in das Gesagte einzugehen und ihm Ueberzeugung zu schenken. Aber gerade dieses anscheinend Plausible ist es, was den Keim der Unwahrheit in sich trägt. Es ist allerdings, wenn ich das Seyn als ein solches, als ein reines anschaue, wahr, daß ich dann nichts in ihm unterscheiden kann. Aber es handelt ja sich nicht darum, was ich in dem Seyn als solchem anschaue oder nicht anschaue; die Logik ist ja doch nicht das subjective Thun des Bewußtseyns, sondern es ist die Sache selbst, welche das Ihrige

1) Logik I. Thl. S. 22.

thut. Müssen wir aber uns an die Sache selbst halten, so stellen sich die Verhältnisse ganz anders, als sie angegeben worden sind. Es sind in der Angabe leeres Denken, Anschauen und leeres, reines Seyn einander gegenüber gesetzt und identificirt. Nun aber, was heißt ein leeres Denken? Man kann Denken in zweifacher Hinsicht nehmen. Einmal ist es soviel als bestimmte Objecte in die Natur des geistigen Seyns aufnehmen und umwandeln, anderseits aber ist das Denken ein Ausdruck einer bestimmten Form des Seyns überhaupt, in welcher dasselbe aus seiner natürlichen und unfreien Gestalt zu seiner ewigen Freiheit, zur allmächtigen Ueberwindung seiner selbst gekommen ist, und somit zu sich gekommen ist. Von diesem letztern nun ist natürlich, als von einem leeren nie zu reden; es ist im Gegentheile, wenn irgend etwas, die unendliche Fülle, die alles ist und alles hat, und zwar seiner ewigen Macht und seinem ewigen Wesen nach; sollte es auch natürlich als einzelnes zu Grunde gegangen seyn. Wollte man daher sagen, es sey dieß Denken ein leeres, so müßte man nothwendig den wahren Begriff des Denkens vergessen haben. Reflectirt man aber auf die erste Bestimmung des Denkens, nach welcher es in einer bestimmten, empirischen Thätigkeit sich befinden muß, so sieht man allerdings leichter ein, wie es möglich ist, zu einer Vorstellung, von einem leeren Denken zu kommen. Es ist natürlich nichts einfacher, als alle einzelnen Objecte des Denkens sich hinweg zu denken, und dann erhält man das verlangte Leere, als den einzelnen Inhalt des Denkens, oder das reine Denken. Aber hat man dann weiter als eine Vorstellung, für welche das Wegseyn alles Einzelnen und Vorstellbaren allerdings die Anschauung des absolut Leeren gibt? Für den Gedanken aber ist das Denken auch, wenn nichts einzelnes gedacht wird, schon als solches die vollendetste Fülle. Nach einer richtigen Ansicht müßte man demnach das leere Denken, das zugleich auch das reine Seyn seyn sollte, unter der Anschauung des von allem einzelnen befreiten Inhalt des Denkens gefaßt haben; allein es leuchtet ein, daß hiemit als einer bereits äusserst vermittelten Stufe der Anfang einer Wissenschaft nicht gemacht werden kann. Auch konnte Hegel nicht so gemeint seyn bei seinen Versicherungen, daß hier nicht von einem subjectiven Thun des Bewußtseyns die Rede sey, sondern dem reinen Seyn

und seinen Evolutionen objective Existenz zukomme. Es muß also nothwendig das Denken als solches in einer Gestalt gefaßt werden, in welcher es dem reinen Seyn und der Leerheit gleichkommt, und ebenso das reine Seyn so, wie es dieser Bestimmung adäquat ist. Man darf daher auch nicht sagen: das reine Seyn wird durch sein Aufgenommenseyn in den Gedanken oder in das abstracte Element des Gedankens in diese Gestalt umgewandelt; denn sonst erschiene es nicht mehr als das absolut Unvermittelte und Unmittelbare, indem es eine Menge von Vermittlungen, nemlich, die des Gedankens schon voraussetzte: es muß vielmehr das reine Seyn rein in sich in Kategorien des Seyns gefaßt werden. Oder man muß annehmen, daß das Seyn in seinem unmittelbaren Begriff sich zu diesem reinen bestimme, und erst dann kann sich vielleicht zeigen, daß dieses reine Seyn auch zugleich zusammenfalle mit dem unmittelbaren Begriffe des Denkens oder dem leeren Denken.

Es fragt sich nun, wie geschieht solches? Hegel versteht unter dem reinen Seyn dasjenige, welches sich abstract gegen sich selbst verhält, seine Wirklichkeit von sich abstoßt. In Folge dessen bestimmt sich denn nach seinem System das reine Seyn als Qualität, Quantität u. s. w. in lauter Kategorien, in denen das Seyn über seiner Wirklichkeit und gleichgültig gegen dieselben, erscheint; es ist somit nur die in sich bleibende ruhige Allgemeinheit desselben, ohne aber außer sich in die einzelne Wirklichkeit seiner selbst zu kommen. Wie kommt aber nun das Seyn zu dieser Abstraction und Trennung von seiner Wirklichkeit? Ist etwa in ihm selbst die Nothwendigkeit zu einem solchen Anfang zu suchen? Hegel findet sich zwar veranlaßt, in seiner Logik, um seinen Gedanken zu erreichen, ohne alle grammatische Construction und Verbindung, bloß das Wort „Seyn“ [1] hinzu zu setzen; allein gerade hiedurch zeigt er, auf welche Weise er zu seinem Begriff gekommen ist, nemlich durch ein allmähliges Weglassen aller der Bestimmungen, die er in seinem Bewußtseyn an dem Seyenden wahrnahm, d. h. durch Abstraction, daher auch der Ausdruck „Seyn in dem abstracten Elemente des Gedankens“; aber es fragt sich nun: begründet diese subjective Abstraction auch eine Abstraction in dem objectiven Gebiete, um das es sich hier handelt? Das Seyn soll ein abstrahirendes und Abstraction eigene Kategorie

1) Hegel, Logik I. pag. 22.

des Seyns seyn; woraus aber denn nothwendig folgt, daß sie als Kategorie des Seyns eine seyende ist. Abstrahirt aber demgemäß das Seyn von sich, so ist dieß das Bewegen des Seyns zum Nichts oder das Verschwinden. Da aber die Abstraction des Seyns eine seyende ist, so ist auch Verschwinden des Seyns ein seyendes. Es findet also auch das Verschwinden, weil ein seyendes Verschwinden ein Widerspruch ist, beim Seyn nicht statt oder die Kategorie der Abstraction vom Seyn ist unmöglich, und es erweist sich jede Anwendung der Kategorie auf diese Sphäre als widersprechend und widersinnig. Der Satz aber: Das Seyn wirft die Kategorie der Abstraction von sich ab: heißt so viel als: die Kategorie des Seyns ist die Koncretion. Denn wenn es das wesentliche Merkmal des Seyns ist, zu seyn: so ist offenbar, daß es in die volle und zwar natürliche Wirklichkeit seiner selbst übergehen muß. Denn jenseits dieser Wirklichkeit ist das Seyn, da es dennoch in keiner andern als in seiner Gestalt auftreten soll, die absolute Abwesenheit, das schlechthin Nichtige, das aber als ein unvollziehbarer Begriff sich selbst wiederum zum Seyn und also auch in die Kategorie desselben, wie wir sie angaben, hineintreibt. Wir sehen also, das Seyn, soweit es in seinen eigenen Kategorien aufgefaßt wird, macht allerdings und nur zu bald Ernst mit den ihm inwohnenden Gegensätzen, weißt gar nirgends etwas von einem leichten Spiele; und wenn wir das Seyn in das Element der Leerheit oder der Abstraction setzen, so haben wir entweder überhaupt das Seyn aufgehoben, und nicht bloß seine Bestimmungen und Vermittlungen, sondern es selbst, daß uns nur das Nichts, von dem sich gar nicht weiter reden läßt, das als ein Caput mortuum unter der Betrachtung zerrinnt, übrigbleibt, oder, da dieß ein widersinniger Gedanke ist, so ist das Seyn in eine Kategorie gesetzt, die demselben als Seyn nicht zugehört; und zwar ist die Kategorie, in der es erscheinen soll, eine Kategorie des Gedankens. Wir haben das Seyn so gefaßt, wie es bei vollkommener Abstraction im Denken sich offenbart. Hier ist dasselbe, da im Gedanken der Gegenstand, als welcher hier nur das Seyn als solches aufgefaßt wird, nur seinem allgemeinen Wesen nach, nicht aber der Wirklichkeit der Existenz nach, auftreten kann, darum ganz abstrahirend von sich und seiner Bestimmung. So haben wir also das Resultat: das sogenannte reine Seyn ist nicht im Seyn,

sondern es ist nur in dem Gedanken, nicht es an und für sich selbst bestimmt sich zu einem reinen, sondern nur im Denken erscheint es als ein solches: und es fragt sich nun nur, ob das Denken nicht sich selbst zu einem solchen Leeren bestimmen könne, oder auf irgend eine Weise mit denselben zusammentreten, so daß es denn von hier aus mit dem reinen Seyn identificirt, und dadurch diesem seine Möglichkeit erhalten würde. Da aber das Denken nur als das absolute Beisichseyn des Seyns, also durchaus nicht als Unmittelbares aufgefaßt werden kann, so müßte man nur sagen, daß es durch das Denken des reinen Seyns sich selbst zu diesem reinen oder abstracten Begriff bestimmen. Allein es ist leicht vorauszusehen, daß dann das Denken nicht mehr Denken wäre und somit auch aufhören müßte, das reine Seyn darzustellen; ohnedieß läßt es sich wohl nicht erwarten, daß der Character des Gedachten dem Denken selbst seinen Character aufdrücke. Hienach müßte das Denken, wenn es die Räumlichkeit denkt, selbst räumlich, oder materiell seyn, während ja doch das Denken schon zuvor die directe Aufhebung der Räumlichkeit und Materialität ist. So verhält es sich nun auch hier. Oder ist vielleicht das Denken selbst ohne den Gedanken eines Bestimmten auf irgend einer Stufe dieses Abstracte gegen sich selbst gleichgültige Seyn, und heißt es darum das leere Denken? Hier müßte vor Allem zuerst nachgewiesen werden, daß das Denken dieses seyn kann. Von Seiten des Seyns aus aber könnte, wie schon gezeigt worden ist, diese Kategorie nicht erreicht werden, weil seine Abstraction entweder als seyende in die Concretion der Wirklichkeit übergeht, oder aber der Begriff, als ein widersinniger sich auflöst. Von Seiten des Denkens aus aber ist die Erreichung dieser Kategorie eben so unmöglich, weil dieselbige nur das Seyn in dieser Leerheit oder in dieser neutralen Gleichgültigkeit gegen sich selbst sich befinden soll. Denn da dieses Seyn nur die die Wirklichkeit von sich abstoßende unterschiedlose Erscheinung von sich selbst ist, so zeigt es sich, wenn es auch nicht in die fesselnden Gegensätze der Wirklichkeit eingegangen ist, dennoch an diese passive Bestimmtheit seiner selbst anheimgegeben. Es ist also nicht frei, nicht ewig überwindende Macht seiner selbst, seine absolut bei sich seyende Wahrheit, sondern einer, wenn auch ruhigen und trägen Ohnmacht überantwortet. Ist aber das Denken wesentlich diese freie

zur absoluten Wahrheit ihrer selbst gekommene Gestalt des Seyns, so ist leicht zu erachten, daß dieses seiner selbst unmächtige sich selbst nicht vernehmende Seyn in dem strengsten Widerspruche und Gegensatze zum Denken stehe, und zwar in einem solchen, der eine Vereinigung absolut unmöglich macht, wenn nemlich Begriff wie Denken und nicht Denken A und non A überhaupt noch auseinander gehalten werden sollen. Abstractes Seyn ist daher als abstract nicht Seyn, als Seyn aber nicht Denken,[1] insofern das Seyende, wäre es auch als abstract möglich, nicht Denken ist, sondern Seyn bleibt und im strengsten Gegensatze gegen das Denken verharrt. Auch kann man hier nicht sagen: es seye eben nur der Anfang nicht die entwickelte Gestalt des Denkens, denn fürs erste ist es noch gar nicht Denken und somit auch nicht sein Anfang; fürs zweite aber hat das Denken gar keinen Anfang. Denn nothwendigerweise müßte dieser Anfang schon Denken oder noch nicht Denken seyn, im ersteren Falle müßte es schon im vollkommenen Besitze der wesentlichen Bestimmungen des Denkens seyn, weil ein Zugleichseyn widersprechender Bestimmung ohne vollständige Aufhebung und Zurückführung zur identischen Klarheit ein sinnloser Widerspruch ist, namentlich wenn es sich um Begriffe wie Freiheit und Unfreiheit der Existenz, von Ansichseyn und Beisichseyn, Dahingegebenseyn und Ueberwundenseyn handelt. Im andern Falle aber kann das reine Seyn ebensowenig Anfang des Denkens genannt werden, weil auch hier auf gleiche Weise nicht widersprechende Bestimmungen zugleich gesetzt werden könnten, wie dieß nothwendig wäre, wenn Bestimmungen des Nichtdenkens und Denkens hier auf irgend eine Weise vereinigt werden sollten. Nicht einmal eine Entwicklung findet von diesem Begriffe zum Denken statt. Von diesem Begriffe kann überhaupt gar keine Entwicklung ausgehen. Wir haben vor uns die abstracte gegen sich selbst gleichgültige Leerheit des Seyns, was soll nun das Moment der Entwicklung bilden. Die Leerheit selbst nicht: Denn, insofern sie bis zur Gleichgültigkeit gegen den unendlichen Reichthum des Seyns hinabbestimmt wurde, ist sie selbst die absolute Gleichheit oder die absolute Einerleiheit. (Denn nur so ist es möglich, den Begriff zu halten.)

1) Den Schluß, der hieraus für das reine Seyn überhaupt folgt, überlassen wir dem Leser.

Dies aber ist bloß Tod und nicht Moment des Lebens. Es könnte also das Moment der Bewegung nur von dem Seyn ausgehen. Dieß ist nun zwar da, aber es wird als gleichgültiges gesetzt, und somit können auch von ihm keine weiteren Evolutionen ausgehen. Oder gingen sie von ihm aus, so wäre das Erste das: daß das Seyn aus jener Abstraction, die ihm widersprechend ist, heraus= träte, plötzlich in die Bestimmtheiten seiner eigenen Natur überginge, und somit als das unendlich Bestimmte erscheine. Eben deßhalb aber ist das Seyn nie für sich in dem Elemente dieser Abstraction. Demgemäß ist denn auch wirklich die ganze Entwicklung, die dem reinen Seyn in dem Hegel'schen Systeme gegeben wurde, eine höchst unbegründete. Der Weg derselben ist im Allgemeinen der: Wenn das reine Seyn näher betrachtet wird, so ist es Nichts, und wenn das Nichts betrachtet wird, so ist es das reine Seyn; also ist es Werden und Vergehen. Wie, werden wir fragen, ist das die Consequenz? Wenn das reine Seyn sich erweißt als Nichts und das Nichts als Seyn (nemlich hegelisch reines Seyn), folgt dann daraus etwas anderes als das: daß das Seyn nicht dieses reine und leere, daß es als dieses schlechthin unmöglich ist, daß also auch diese Kategorie der Abstraction nicht als Kategorie des Seyns vorkommen kann, daß weder etwas verschwindet noch wird, daß wir überhaupt in das Gebiet des absoluten Stillstands eingetreten sind? Was in diesem Prozesse allein sich bewegt, das ist der Gedanke oder das subjective Denken, welches um der Widersprüche willen die in der Sache liegen, zu diesen unmöglichen Extremen hingetrieben wird. Es findet aber durchaus kein Werden in der Sache selbst statt, so daß etwas für sie daraus folgt, sie bleibt was sie war, ein widersprechendes Problem. So geht es denn fort: es wer= den die Widersprüche in dem Begriffe der Qualität, Quantität u. s. f., so weit sie einseitig gefaßt werden, aufgezählt, und die Bewegung, die hier entsteht, muß nun als Entwicklung dieser Kategorie selbst figuriren. Wo aber in aller Welt käme eine Quantität eine Qualität ein Maaß für sich zu einem selbstständigen Leben, das nur dieß in seiner Abstraction wäre, oder wo ist ein Denken, das nur Quantität und Qualität ist? Ist das Denken Qualität, dieses unfreie und dahingegebene Seyn, wo bleibt denn das Denken? Alle diese Kategorieen sind einzeln vom Denken

aufgefaßte Begriffe, werden sie aber zur Sache, so daß man mit Recht sagen kann, die Sache selbst entwickelt sich, so hören sie sicher auf, Begriffe zu seyn. Ueberhaupt aber findet zum Denken vom Seyn aus, sollte man auch die Entwicklungsfähigkeit des reinen Seyns noch zugeben, unmöglich irgend welche Entwicklung statt. Das Denken ist offenbar nach einer Seite hin das Nichtseyn des Seyns, insofern es das letztere, nicht etwa dem immer gleichgültigen Inhalte nach, sondern der Form nach, nicht von sich abgestoßen, sondern in absoluter Ueberwindung und Freiheit, nicht in sich aufhebt, sondern in absolutem Acte in sich aufgehoben hat. Es ist allerdings eine Erhaltung des Seyns und zwar eine Erhaltung in seiner ewigen Wahrheit, aber nicht ohne zugleich eine Vernichtung und zwar gerade eine Vernichtung der unmittelbaren Form des Seyns zu seyn. Denn ohne dieses muß es nothwendig in die Sphäre des Seyns zurücksinken, oder es hat sich vielmehr nie daraus erhoben, und es ist nie der Begriff des Denkens erreicht worden. Die Vernichtung aber kann ihrem Wesen nach unmöglich eine seyende, also auch nicht in einzelnen Acten sich vollziehende seyn. Denn einzeln und allmählig erfolgende Acte sind bloß möglich in der Kategorie des unfreien Seyns, das selbst nichts anders als eine unendliche Anzahl von Einzelnheiten und von einzelnen Acten ist, wobei aber eine einzelne wenn auch unendliche Anzahl von Acten keinen absoluten zusammensetzt. Eine seyend sich vollziehende Vernichtung aber ist ein Widerspruch, indem sie in ihrem Vernichten ihr Seyn (nicht dem Inhalt, sondern der Form nach) stets wieder setzt, und somit sich selbst auflöst, vernichtet und als Widerspruch sich erweist. Da aber das Seyn gezeigtermaßen nur seyend sich entwickeln kann, insofern es sonst schon vornherein einen unauflöslichen Widerspruch in sich schlösse; so ist es gewiß auch eine eitle Hoffnung, wenn man wähnt, durch eine directe Entwicklung zum Denken, das vernünftigerweise einen absoluten Anfang in sich haben muß, irgendwie zu gelangen, und sollte man auch die Anzahl der Entwicklungsstufen ins Unglaubliche vermehren; nie wird eine Dehnung und daraus gehoffte Verdünnung im Stande seyn, wenigstens für geübte Augen das Widersprechende zu schwächen und zu verdecken. Was sich einmal überhaupt widerspricht, das muß sich sachgemäß in jedem

einzelnen, im einzelnsten Falle widersprechen; denn eben die einzelnen Fälle sind die Verwirklichung des Widerspruchs; das Absolute aber kann durch keine unendliche Anzahl aufgewogen werden. Was sich aber hier etwa leisten läßt, das ist etwa das, daß man durch Aufnahme eines mystischen Elements in die Betrachtungsweise, da man nicht αὐτῇ τῇ διανοίᾳ ausgerüstet zu Werke geht, die betreffenden, meist nur im Subject stattfindenden, aus einem innern dunkeln Drange sich ergebenden Bewegungen zur Entwicklung der Sache werden läßt, für das Ansichseyn aber und die resultirenden Stufen oder das Zusammenfassen der Momente ein Neutralisationsverhältniß der Ruhe zu setzen versucht.

Ein neutralisirendes Verhältniß ist ein solches, in welchem die Gegensätze getödtet und in eine ruhige Gleichheit mit sich selbst gebracht werden. Hierbei erschiene dann das Seyn seiner Wirklichkeit entkleidet, und somit würde auch die Negativität des leeren Denkens nicht unmittelbar auf das an sich dahingegebene und ihm gegenüber verschlossene Seyn agiren, und in Folge dessen zu einem seyenden, also sich selbst aufhebenden Negiren sich bestimmen, sondern als absolute Negativität sich offenbaren. Allein hiegegen ist zu bedenken: daß erstens im Falle die Gegensätze und namentlich der des Seyns getödtet und seiner Wirklichkeit entkleidet werden soll, ein Grund zur Fortbestimmung des reinen Seyns resp. leeren Denkens nicht mehr eingesehen werden kann, zweitens aber fragt es sich, wenn das reine Seyn von jenem neutralisirten Gebiete gesetzt werden soll und nun wirklich in seiner Unmittelbarkeit auftritt, in welcher Kategorie es sich dann halte? Faßt man die Neutralität des Gebiets ins Auge, so wird man überhaupt von der Möglichkeit der Heraussetzung der Bestimmungen des reinen Denkens oder der Idee abstrahiren müssen. Denn hat man die Gegensätze überhaupt in den Zustand einer ruhigen neutralen Gleichheit mit sich selbst gesetzt, so ist nicht abzusehen, auf welche Weise nun dennoch die beiden Elemente der absoluten Negativität des Denkens und der Unmittelbarkeit und Passivität des Seyns (die, wie oben gezeigt wurde, in einem Verhältnisse des Widerspruchs stehen) wieder auseinander treten sollen. Offenbar vermögen sie dieß nicht, wenn wir nicht schon in dem Zustand der neutralen Gleichheit bereits das Vorhandenseyn der Gegensätze, wenn auch in einer verminderten

Form, statuiren; was aber offenbar gegen die Annahme wäre. Vielleicht glaubt man: die Gegensätze treten zwar nicht wirklich auf, aber sie vereinigen oder neutralisiren sich nun eben in dem Triebe, sich selbst von sich abzustoßen und zu setzen. Allein neben dem undialektischen und bloß mystischen dieser Anschauungsweise ist nicht abzusehen, wie dieser Trieb vollzogen werden könne. Denn entweder haben wir die ganze Sphäre in diesem Trieb aufgehen zu lassen (wie es das Vernünftigste ist, so daß sie gar nichts anderes ist als der Trieb, sich von sich selbst abzustoßen, oder sich zu setzen); dann aber bleibt uns die Sphäre keine solche, die in sich selbst gehalten werden kann; — der Trieb selbst muß unmittelbar in sein verlangtes übergehen, d. h. er sinkt zusammen zu seinem Andern, und ist in der That nie gewesen, und erweist sich als eine unreine oder unwahre Form; — oder es muß in die Sphäre des neutralen Seyns zum Triebe auch das, was abgestoßen und gesetzt werden soll, aufgenommen werden, dann aber ist offenbar die Sphäre auf eine unerklärliche Weise in sich zerfällt. Man hat ein Seyn, das Trieb ist, und ein Seyn, das nur als Material der Abstoßung vorhanden ist, die Neutralisation der Gegensätze soll sich offenbaren in dem Trieb, aber in welcher Kategorie tritt dann das Material der Setzung auf, wenn jenes die Kategorie der Sphäre für sich hat, und in welchem Verhältnisse stehen beide Elemente? Das ist alles unsagbar, und die ganze Annahme erscheint als eine trübe und verworrene. Setzen wir aber wirklich auch ohne weiteres das Moment des unmittelbaren Seyns dem neutralen Denken gegenüber, um es wieder vermittelst der absoluten Negativität des letzteren in dasselbe zurücknehmen, so erneuert sich immerhin die Frage wieder: in welcher Kategorie erscheint es? Nach dem so eben gezeigten kann es nicht wieder in der neutralen Gestalt erscheinen, weil es sonst in der That kein Anderes wäre, und doch war es diese Neutralität allein, welche das Seyn überhaupt in der unmittelbaren Einheit mit dem Denken zu erhalten vermochte. Es tritt also hier der Gegensatz der Elemente wieder ein und es muß das Seyn in einer dem Denken entgegengesetzten Form auftreten; und zwar in einer Form, an welcher zunächst die Negativität des Denkens keinen Antheil hat, denn wie weit dieselbe an dem Gesetzten Theil hat, so weit ist das Gesetzte kein Gesetztes und Anderes, sondern findet sich lediglich in

die erste oder, wenn man will, dritte Gestalt gesetzt. Ohne dieß, wo man einmal wieder den Gegensatz zwischen beiden Elementen thätig einwirken läßt, da ist der Natur der Sache nach kein neutrales Gebiet mehr vorhanden, man kann auch nicht von dem bloßen Vorherrschen des einen oder des andern in einem Momente reden, sondern, wieder ihrem Leben zurückgegeben, müssen dieselben sich auch gegenseitig gegeneinander wieder bestimmen, und von einander sich scheiden. Denn auch hier ist die eine Form das Nichtseyn der andern. Es folgt also aus diesem, daß, wenn das Seyn dem Denken gegenüber ist, oder von ihm aus gesetzt wird, auch für den Fall, daß beide Formen zuvor in einer neutralen Gestalt gefaßt worden waren, dennoch das Seyn in keiner, als in einer ihm und zwar dem Denken gegenüber eigenthümlichen Form gesetzt werden kann, und daß es, wenn es nicht auf diese Weise auftreten soll, überhaupt gar nicht gesetzt werden kann, und es also dem Denken dasjenige nicht leisten kann, was es nach der Annahme ihm leisten soll. Tritt aber das Seyn auch in einem Prozesse des Denkens in seinen eigenen Kategorien auf, so ist einerseits kein Grund vorhanden, warum das Seyn mit der in ihm wohnenden Fülle mit der Menge der Gegensätze, in die es selbst hingegeben ist, nicht alsbald Ernst machen sollte; [1] andererseits aber leuchtet ein, daß das Seyn

1) Hier ist es, wo man vielleicht sagen wird, das zweite Moment oder das Gesetzte erscheint in der Kategorie des ersten oder das Ansichseyn ist es, welches in allen seinen Expansionen nicht außer sich kommt, sondern gegenwärtig und immanent in sich bleibt; allein hier ist dann nur zu bedauern, daß, wenn dieß sich so verhält, nach dem obigen das Andere eben in der That auch kein Anderes, daß dann das vom Ansichseyn Gesetzte kein Gesetztes, sondern dieses wiederum selbst ist. Man hat hiefür schon Beispiele angeführt, wie z. B. das Ansichseyn des Baums und dann die gesetzten Bäume, und meinte in dem letztern sey ersteres gegenwärtig. Allein es ist sicher, da es sich hier nicht um den Inhalt, sondern um die Form handelt, daß, wenn das Ansichseyn des Baumes wirklich in den Bäumen gegenwärtig wäre, diese vor allem aufhören müßten, diese Bäume zu seyn, und sich alsbald wieder zum Ansichseyn der Bäume bestimmten. Also bestättigt sich das Oben behauptete; erscheint das Moment des Gesetztseyns wieder in der Form des Ansichseyns, so könnte es nicht jenes Moment, nicht das Andere des Ansichseyns seyn, das Ansichseyn käme gar nicht auſſer sich. Es muß also das zweite Moment in irgend einer andern Form auftreten.

einmal frei von allen von aussen her wirkenden Fesseln, fernerhin in keinen andern Kategorien mehr sich entwickeln und bewegen kann, als in seinen eigenen, mag es auch solicitirt werden, woher es will. In diesem Falle aber tritt das oben gezeigte wieder ein, daß nemlich dann seine Abstractionen und Negationen, wenn wir auch je den Versuch machen, diese Kategorie auf das Seyn anzuwenden, wiederum seyende sind, und somit ehe sie nur in Wirksamkeit treten können, sich wieder aufheben und als nichtig erweisen. Oder glauben wir vielleicht, wenn wir die absolute Negativität des Begriffs citiren, und behaupten, derselbe müsse auf diese Weise sich mit sich selbst vermittelnd aufgefaßt werden, dem abtrünnigen Flüchtling eine stets treffende und allmächtige Fessel entgegen zu halten? Wir sind genöthigt, diese Hoffnung für eine trügliche zu erklären. Denn für's Erste ist nicht abzusehen, auf welche Weise überhaupt noch ein Berühren der beiden doch so unendlich getrennten und einander direct widersprechenden Formen möglich seyn soll: noch viel weniger für's zweite, wie dann von der Seite der Negativität aus eine ihr entsprechende Bewegung in dem schon an sich selbst dahin gegebenen Seyn bezweckt werden könne. Denn auch hier gilt es, daß die in sich selbst ganz aufgehende Unmittelbarkeit des Seyns gerade das Seyn dessen ist, was in der Thätigkeit der Negativität aufgehoben wird. Es ist also, — folgt unmittelbar — entweder das Seyn nie aus jener neutralen Gestalt oder nie aus dem Einflusse und der Gestalt der Negativität hervorgegangen, oder wenn die Negativität unfähig war, es zu halten, so ist sie auch fernerhin unfähig dasselbe zu berühren und zu bewegen. Denn es ist gerade das, was jene nicht ist. Wo und wie sollte auch die Berührung statt finden? schließt das Seyn das Denken von sich aus, wie es nach unserer Erörterung nothwendig ist, so muß es namentlich dasselbe von sich da ausschließen, wo dieses es berühren will, wo aber nicht, so wird es dasselbe überhaupt gar nicht ausschließen, und daher auch nie weder die Möglichkeit noch Nothwendigkeit seines Auftretens in sich haben, et vice versa. Eben so müßte, wenn man ja eine solche Bewegung und Entwicklung irgendwo beginnend gestatten wollte, von diesem Punkte an das Seyn in sich zerfallen, die Continuität des Prozesses würde aufhören. Auf einmal würde ein bisher seyendes aufhören zu seyn, eine absolute Grenze haben,

mit der es aber an das Nichtseyende stoßen würde, und das Unerhörte müßte eintreten, daß plötzlich an die eine Form der Existenz eine andere träte, so daß die erstere absolut abgerissen wäre. Wäre aber dann die neu eingetretene Form noch die Form des ersten Gliedes? Wer dieß behaupten wollte, der müßte zuerst eine zergliedernde Erkenntniß der Form des Ueberganges geben, in welchem eine Existenz, beginnend in dieser Form, in einer ihr ganz entgegengesetzten und direct widersprechenden aufhörte. In welchen Windungen und Winkelzügen sollte die erste Form, die, so weit sie sich bewegt, noch sie selbst ist, auch bei der Voraussetzung jedes nur immer möglichen Einflusses von aussen (und eine Continuität wird doch statuirt und postulirt) zu dieser ihr entgegengesetzten Form gelangen, die sie, indem sie sich fortsetzt, stets von sich ausschließt? Es zeigt sich somit, auf diese Weise erhalten wir keinen continuirlichen Prozeß, sondern, wenn man deßungeachtet auf dem Dictum einer absoluten dialectischen Vermittlung mit sich selbst besteht, so kommt dem Vermittlungsgliede und somit dem Prozesse seine erste Hälfte absolut abhanden, oder der Prozeß ist zerrissen, d. h. aufgehoben und als nichtig erwiesen. Bei allem dem darf man aber nicht vergessen, daß auch die dialectische Aufhebung oder die gegen das Seyn gerichtete Negativität des Denkens nicht eine abstracte basislose Thätigkeit ist. Eine solche gehört einer unbesonnenen Anschauungs-Weise an. Es gibt keine Thätigkeit, namentlich im Gebiete des Denkens nicht, die nicht eine bestimmte Form des Seyns wäre. Ziehen wir dieß als die Basis derselben weg, so sinkt mit derselben natürlich auch die Thätigkeit von selbst in sich zusammen Also wenn man nicht die Negativität zu einer bloß dem Subjecte gefühlten Intention machen will, so ist diese absolute Negativität eine Form des Seyns, und daher auch keine Thätigkeit, die nach Belieben da und dorthin gewendet werden kann, deren man sich als einer Waffe, wohin man nur immer will, bedienen mag, sondern die Negativität des Denkens geht keinen Fuß breit weiter, als das Denken, oder als sie ist. Trennt sich somit das Seyn von dem Denken ab, mag dieß nun auf irgend welche Weise gedacht werden, so hat das Denken keine abstracten im Leeren herumtreibenden Thätigkeiten, sondern seine Thätigkeit geht nur soweit es selbst reicht; es ist also auch keine Möglichkeit,

daß es über sich hinaus könne, und daß irgend eine seiner Thätigkeiten irgend gegen ein anderes Gebiet gerichtet werden könne, das es nicht selbst ist. So ist also auch von Seiten der Negativität aus keine Möglichkeit vorhanden, nach welcher dieselbe auf das Gebiet des Seyns, wenn dieß einmal aus ihm hinaus gesetzt wurde, wirken könnte, ohne daß in diesem Falle das Denken selbst in seiner wesentlichsten Bestimmung der Negativität aufhören und also sich vernichten würde. Denn nur in dem Falle, daß das Denken in sich selbst zusammen sinken, und an die Kategorien des Seyns anstoßen würde, könnte ein gegenseitiges Verhältniß entstehen, das aber dann natürlich ganz zum Vortheil des Seyns ausschlagen müßte, da ohnehin alle Gründe, die das Seyn von der Berührung des Denkens ausschließen, hier wirkend in Anwendung kommen. So sehen wir also, daß die von einem Neutralisations-Verhältnisse aus begonnenen Entwicklungen unmöglich werden, was uns dann weiterhin die Ueberzeugung einflößen muß, daß jener Zustand der Neutralität selbst ein unwahrer sey, weil er theils gesetzt, theils aber wieder aufgehoben wurde. Und wirklich wird es uns äußerst schwer, ja unmöglich, einen gediegenen Begriff von diesem neutralen Gebiete zu fassen, namentlich, wenn dasselbe anfänglich schon gesetzt, dennoch erst vermittelst einer Reihe von Prozessen zu sich selbst kommen soll. Es hat sich uns schon früher ergeben, daß weder das reine Seyn noch auch das leere Denken für sich mögliche Begriffe seyen, sondern daß die Bestimmung der Abstraction und der Gleichgültigkeit dem Seyn widersprechen, die Bestimmung aber der Leerheit und des Herabsinkens zur Unmittelbarkeit vom Denken unmöglich ausgesagt werden könne. Es fragt sich also: in welchen Kategorien dieses neutrale Seyn sich hiezu bestimme. Da die absolute Negativität Kategorie des Denkens ist, so können wir nicht einmal diese hier in Anwendung bringen; da dann in diesem Falle von einer neutralen Identität des Denkens und des Seyns nicht mehr die Rede seyn könnte. Es bleibt also nichts übrig, als doch zur absoluten Gleichgültigkeit seine Zuflucht zu nehmen, in welcher das Seyn seiner Wirklichkeit nach aufgehoben wäre, ohne dabei in die zu sich selbst gekommene Form des Denkens umgesetzt zu seyn. Wir hätten so eine Gestalt, die ein Seyn wäre ohne seine Wirklichkeit, ein Seyn in Form des Gedankens ohne bereits

zu sich gekommenes Denken zu seyn. Eine solche Form ist nun allerdings das Seyn im Gedanken, und zwar in allen einzelnen Gestalten des Seyns, allein es fragt sich: vermag diese Form sich selbstständig, ohne im subjectiven Denken selbst gesetzt zu seyn, zu erhalten? Man sagt: sie hält sich ja doch auch in jedem Falle im subjectiven Denken. Allein dieß fragt sich noch sehr. Es ist zwar allerdings eine Thätigkeit desselben eine verallgemeinernde, nach welcher man zuletzt bei dem verlangten bloß abstracten Seyn ankömmt. Allein bleibt hiebei die Thätigkeit des Denkens stehen? oder kann sie stehen bleiben? Gewiß nicht! Wie in jedem einzelnen Denkacte schon nicht bloß diese zeitliche einzelne Form, sondern im Gegentheile das Seyn überhaupt als solches aufgehoben ist, das auch in seiner größten Allgemeinheit noch das unverständliche und unvernehmliche ist; so muß auch hier dasselbe Geschäft vollzogen werden; es wird also auch hier, wie überall, das Seyn aufgehoben, und es ist hier am allerwenigsten ein Aufhören jener Thätigkeit anzunehmen. Aber, wird man sagen, allerdings findet hier dieß Aufheben statt, darum ist eben das reine Seyn der Anfang, der sich selbst zum Denken fort bestimmt. Allein bestimmt sich das Seyn zum Denken fort? Allerdings wenn wir es bereits zuvor in das Denken gesetzt haben. Ziehen wir aber dieses hinweg, wie dieß nothwendig ist, was bleibt übrig? Wir haben dann die zwei Elemente: Ansichseyendes, und wirkliches Seyn, das letztere wird dann allerdings in seine natürliche Vereinzelung eintreten und als solches zurückbleiben, aber das Ansichseyende, das reine? wird auch es noch sich erhalten? die Kategorien des Denkens sind ihm genommen und die Kategorien des Seyns können es nun einmal nicht über dasselbe zu einer andern Form hinausbringen. Im besten Falle ist und bleibt es also als ein Anfang, von dem es keinen Fortgang gibt; oder vielmehr es ist eine unreine und trübe Gestalt, die als solche für sich gar keine Existenz, gar keine Wahrheit hat. Und in der That, was soll eine solche Leere seyn, die dennoch seyn soll? ein Seyn, das nicht ist, und dennoch in diesem Nichtseyn bloß ist? Wie kann das Seyn in seinem Nichtseyn bloß seyn und in seinem Seyn nicht seyn. Denn, wenn es nicht ist, so ist es entweder oder ist es nicht. Ist es nun, so ist es nicht nicht; ist es aber nicht, so kann es nicht seyn, d. h. wir haben hier eine Gestalt concipirt, die in sich widersprechende

Elemente enthält, die also für sich nicht selbstständig gehalten werden kann, die also auch als selbstständig gefaßt alsbald wieder in sich zerfallt in verschiedene Gebiete, und nur unter dem äußern Scheinbilde eines subjectiven Nisus, der als solcher unendlicher Veränderung nach Bedürfniß fähig ist, als Unmöglichkeit zurückbleibt; daher ist dieselbe auch der Anfang, von dem es keinen Fortgang gibt, d. h. der keine Möglichkeit in sich hat. Bei allem dem aber ist diese Gestalt erst nicht über die Sphäre des Gegensatzes hinausgekommen. Denn immerhin ist diese absolute Gleichgültigkeit noch in der Kategorie des Seyns, sofern das Denken wegen seiner absoluten Negativität, die nicht basislose, nebulose Thätigkeit, sondern Form der Existenz seyn muß, eben so wenig in dieses Gebiet hinabsteigen kann, als das Seyn zu jener verlangten Gestalt sich nicht erheben konnte. Es sollte nemlich doch einleuchten, daß eine Negativität nicht auf halbem Wege stehen bleiben kann, da sie ja in diesem Falle alsbald in die Sphäre, aus der sie sich erheben wollte, herab, und somit in sich zusammensinken mußte. Ist es aber nun weder dem Seyn noch dem Denken möglich, zu einer zwischen inneliegenden Mitte sich zu bestimmen, und kennt man sonst keine weitere Sphäre als diese, so ist in letzter Instanz klar, daß ein neutraler Zustand, der für sich keine Kategorie seiner Existenz hat, und auch in seinen ferneren Evolutionen nur in denen des Seyns und des Denkens auftritt, eine reine Unmöglichkeit ist. Wie sollte sich auch aus zwei Formen, von denen die eine das Nichtseyn der andern ist, eine dritte ergeben, die gleichwohl hin wie her nur in der einen oder andern der vorangegangenen auftritt?

Und in der That ist es unmöglich, wenn man auch von der in sich seyenden Beschaffenheit des gesetzten, neutralen Gebietes absieht, (die nirgends weder von Hegel noch von seinen Schülern, welche alsbald in die Gegensätze des Seyns und Denkens hereinfallen, näher untersucht und dargestellt worden ist), auch nur seine Functionen zu sammeln, und dieselben in ein zusammenhangendes, widerspruchsloses Bild aufzufassen. Der Zustand, von dem der Prozeß ausgeht, ist vor der Hand also aus guten Gründen unsagbar. Hegel hat ihn am liebsten unter dem Bilde des Lichtes, oder auch der (schleierlosen) Wahrheit sich gedacht: diese nun hat

den Trieb sich zu entwickeln, das Licht das Streben sich zu expandiren; als Resultat dieses Triebes erscheint das gesetzte Andere, dieses aber wird wieder in das Licht und die ewige Wahrheit zurückgenommen, oder jene ewige Wahrheit vertieft sich nur in sich selbst. Wir sehen, das Ansich ist das bleibende; sein'e Funktionen sind die des Expandirens oder Entwickelns, mündend in dem Andersseyn, und die des Zurücknehmens oder absoluten Negativität, wieder mündend in die erste Gestalt. Nach Analogie des letzten Terminus können wir die erste Function das Poniren nennen. Also Poniren und Negiren, und zwar beide wirklich eintretend, sollen wir in dem Bilde jenes neutralen Zustandes zusammenfassen. Da heißt es aber nun freilich: wie mag solches geschehen? Wie können sie aus dem neutralen Zustande hervorgehen, oder an ihm erscheinen, und wie können sie in ihm seyn, da nichts an der Existenz ist, was nicht auch in ihr ist? Jenes Expandiren, auch als Trieb bezeichnet, ist doch nichts freies, sondern ein Dahingegebenseyn an sich; wie kann nun dieselbe Existenz, die in dieser Kategorie sich bewegt, zugleich die Negativität seyn, die die absolute Freiheit und Aufhebung aller Unmittelbarkeit ist? Wie schwer, ja wie unmöglich ist es hier noch einen zusammenhängenden Begriff zu halten, zumal da jener Zustand in sich erst, trotz ihres ewigen Zugleichseyns noch ausserhalb dieser beiden Functionen gehalten werden muß, zugleich aber keine nebulose in der Luft umhertreibende Functionen statuirt, sondern dieselben nur als Formen der Existenz anerkannt werden können. Dasselbe Resultat ergibt sich, wenn wir statt den Functionen auf die verschiedenen Momente sehen, die durch dieselben gesetzt und dennoch wieder in ihrer Einheit gehalten werden sollen. Als erstes Moment haben wir jenes neutrale in seiner Abstraction unmittelbar gleichgültige Ansichseyn. Der Natur der Sache nach muß, wenn nicht schon zum Voraus eine absolute Zerfällung der Momente gesetzt seyn soll, dieses als das in allen Momenten sich selbst gleichbleibende und sich erhaltende angesehen werden. Daß dieses nun schon im zweiten Momente sich nicht erhalten könne, oder daß im entgegengesetzten Falle kein wahrhaft Anderes ihm gegenüber sey, ist schon gezeigt worden. Wollte man aber auch hievon absehen, wollte man dieses zweite Moment wirklich als ein Anderes setzen, so könnte es doch nur durch die Rücknahme desselben

in sich wirklich in ihm erhalten werden. Allein kann nun in der That dieses dritte Moment, das Resultat der Zurücknahme in Einheit mit dem ersten Momente erhalten werden? Ist nemlich dieses dritte die Zurücknahme oder die absolute Negativität, wie doch angenommen werden muß, so muß anerkannt werden, daß das erste Moment nicht auch zugleich diese Zurücknahme seyn kann, da es im Gegensatze hievon vielmehr das Ansichseyn und sofort das Expandiren und Poniren ist. Das Ansichseyn ist wie die Function des Expandirens eine unfreie, wenigstens nicht über sich selbst hinausgekommene Form, und zwar jenes in der Bestimmung der Ruhe, diese in der Bestimmung der Thätigkeit: das dritte Moment hervorgehend aus der absoluten Negativität muß nothwendig als ein freies, wirklich über sich hinausgekommenes seyn, so daß auch ihrem Charakter nach diese Momente von einander sich unterscheiden. Es bestimmt sich also das erste Moment gegen das dritte, und zum mindesten muß anerkannt werden, daß es nur als Moment und zwar als aufzuhebendes in das dritte Moment gesetzt werden könne, wenn man nicht überhaupt die Zerfällung schon hier consequent folgen lassen will. Sagt man: diese Negativität ist schon als Kategorie des Ansichseyns aufzufassen, so hält dieser Ausweg dann deßwegen nicht Stich, weil, wenn dem wirklich also ist, das Ansich nicht mehr Ansichseyn, und ebenso auch von keinem Poniren mehr die Rede seyn kann. Denn es ist klar, daß dasselbe nicht zugleich Poniren und Negiren zu seyn im Stande ist. So zeigt sich also, daß, wenn man die in gleichgültiger Abstraction aufgefaßte Neutralität nicht absolut auf sich beruhen läßt, (was allerdings aber nicht möglich ist), sie auf keine Weise mehr mit klarem Bewußtseyn in Einheit mit ihren folgenden Momenten erhalten werden kann, sondern zu einem nebulosen unbekannten sich vernichtenden Wesen herabsinkt. So verhält es sich nun auch mit dem reinen Seyn. Verläßt man (wie man allerdings von der Natur der Sache gedrungen wird) dasselbe, und setzt es nun dem Denken oder der Idee gleich, und zuvor in der Weise, daß beide Pole in einer und derselben Anschauung erhalten werden sollen, so ist es um alle Consequenz und Klarheit in dieser Sphäre geschehen; wie es daher auch der widersinnigste Satz ist, wenn Hegel behauptet, die Idee, die durch absolute Negativität vermittelte, stelle sich wieder zum reinen

Seyn her, oder sinke zu demselben zusammen, während doch jenes, wenn es die Idee ist, nie das reine Seyn, dieses bloße Moment in der Idee, seyn konnte. Fallen aber so diese Momente auseinander, und zwar als gegenseitige Momente für einander, die einerseits seyn, andererseits in einander aufgehoben werden müssen, so ist jener neutrale Zustand selbst und mit ihm überhaupt die Einheit des Denkens und Seyns, also die Einheit überhaupt schlechtweg zerfällt, es kann das Ansich nicht als die bleibende und erhaltende Basis, sondern nur auch als ein Moment aufgefaßt werden, ebenso kann auch kein anderes Moment sich als die erhaltende Mitte erweisen, da immer alle erhalten werden sollen; man muß also für die nothwendige Zusammenfassung weiter zurück. Aber wohin? Hier tritt nun — (namentlich bei der neuen Schule) — das absolute Prius das zeitlose, d. h. weder setzende noch aufhebende, überhaupt schlechthin bloß vermittelnde ein, von dem man freilich weiter nichts sagen kann, als daß es das absolute nicht in die durch die ganze Philosophie hindurch gesetzten Momente und Gegensätze fallende Vermitteln sey, so daß dann von hieraus das Ansich-, das Fürsich- und An- und Fürsich-Seyn und die ganze Menge ihrer Entwicklungen nur endliche, und ausser sich seyende Offenbarungen des einen Satzes sind: das Seyn ist absoluter Prozeß. Von ihm selbst aber erfährt man nichts, es ist das absolut Unbekannte; man kann nicht einmal die Wahrheit dieses Satzes erweisen, da er jenseits des Bewußtseyns fällt; man kann, da jenes Unbekannte nur als eine abstracte Function auftritt, da es sich demgemäß auch ganz abstract gegen die Stufen des Systems verhalten muß, nur so viel sagen, daß es in keinem Falle die nothwendige Zerfällung und Zersplitterung desselben aufhalten könne, ja, da in dem sich offenbarenden Seyn kein Prozeß einen Zusammenschluß zu Stande bringen kann, so folgt weiter, daß jenes absolute Prius, jener absolute sich nicht in Vermittlungen vermittelnde Prozeß in sich selbst ein Widerspruch sey, und somit auch weder Bekanntes noch Unbekanntes, weder Hohes noch Tiefes der beginnenden Auflösung ein Ziel stecken könne. Denn in Beziehung auf das erste sollte eingesehen werden, daß bei der Annahme eines solchen absoluten Prozesses entweder die Glieder der im Systeme aufgeführten Entwicklung von dem Absoluten ausgehen und dasselbe

in sich darstellen. Hiebei ist aber dann zugleich gesagt, daß der absolute schlechtweg vermittelte Prozeß in die Reihe dieser Entwicklung eingegangen sey; hier aber vermag er nimmer sich zugleich als absoluten Prozeß zu halten, indem er sich durch dieses Eingehen in die im Systeme verlaufende Entwicklung seines absoluten Charakters begeben hat. Oder im andern Falle ist leicht einzusehen, daß der absolute und der im System auftretende Prozeß ohne weitere Berührung neben einander hergehen würden, indem der letztere aus dem ersteren weder hervorgehen noch in ihm münden darf. Dieß ist dann ein abstractes Verhältniß, das wenigstens für die im Systeme verlaufende Entwicklung einen erhaltenden und seinem Zerfalle vorbeugenden Einfluß nicht ausüben kann. Hat sich aber nach der andern Seite hin gezeigt, daß der Prozeß überhaupt nicht im Stande sey, die Einheit des Seyns zu erhalten, so ist es gewiß eine bloße Meinung, wenn man nun glaubt in der Auffassung des Prozesses an sich eine erhaltende Einheit gefunden zu haben. Was soll die Formel dieses Prozesses seyn? Etwa die: „er sey die Erhaltung seiner im Andern." Vermag man nun aber diesen Satz nur dadurch zu halten, daß man den Prozeß wirklich alles Seyns entkleidet, d. h. ihm das Ansich als solches sowohl als dieses Andere entzieht, so sollte es doch einleuchten, daß derselbe in diesem Falle überhaupt sich unfähig erweist die absolute Form des Seyns zu seyn. Und in der That bleibt uns nichts übrig, als ein widersprechender Begriff. Einerseits erhalten wir eine bloße Function, andererseits aber eine Function, die, wie es allerdings der Natur der Sache gemäß ist, nur in Momenten des Seyns sich erweisen kann. Wie denn der Prozeß, auch der absolute, das andere setzen und es in sich zurücknehmen soll; sobald er aber dieß thut, so hört er auf der absolute zu seyn. Da aber jede Function, die sich von ihrer Basis trennt, unmöglich wird, und in sich selbst zusammen sinkt, so sehen wir: der absolute Prozeß (das absolute Prius, das allen Entwicklungen zuvor gekommen ist) als absoluter gefaßt, hebt sich auf und verflüchtigt sich in das absolute Nichts, als Prozeß gefaßt, hört er auf ein absoluter zu seyn, und weist wieder auf etwas hinter ihm liegendes hin. Diese Consequenz bleibt in ihrem Rechte, mag man nun auch den absoluten Prozeß, das absolute Ich, das absolute Selbst-

bewußtseyn nennen, wie es neuerdings geschehen ist, oder auch die absolute Idee, die bloß denkende, (d. h. zu dem bloßen nichtigen Schema ihrer selbst sich verflüchtigende) wovon bei Hegel selbst nach dem folgenden Spuren sind, oder, wie man sonst immer will. Alle diese Namen können vernünftiger Weise nach der Anlage des Systems nur die angegebene Bedeutung haben, und theilen somit ganz und gar das Schicksal des absoluten Prozesses.

Es ist also dem Prinzip der Identität von Denken und Seyn im Hegel'schen Systeme, noch ein anderes vorzusetzen, nemlich das des absoluten Prozesses; das aber, da es nirgends erörtert wurde, und nirgends im Systeme ausser in der Rolle eines Lückenbüssers auftritt, weder jenen Satz noch sich selbst aufrecht zu erhalten im Stande ist, und nur davon zeugt, daß das System überhaupt den höchsten Begriff des Seyns nicht erreicht, und in seine Grundanschauung die größten Widersprüche aufgenommen hat, folglich von Grund aus zu reformiren ist, [1] wenn auch das im Einzelnen durch dasselbe geleistete mit Dank anerkannt werden mag.

Gehen wir aber nun auch zu weiterer Erklärung auf die philosophische Anschauung (nicht auf das metaphysische Prinzip) des Hegel'schen Systems ein, so müssen wir uns die behauptete, neutrale, gleichgültige Einheit des Denkens und Seyns in ihren Functionen des Expandirens und Insichhineingehens oder Negirens und in der Bestimmung, in seinen Momenten sich selbst zu erhalten, wieder vergegenwärtigen.

Hier ist aber vor allem klar, jene Functionen, wollten wir auch den neutralen Zustand zunächst als möglich setzen, können nicht in ihm seyn, sondern sie müssen ihm von aussen woher zukommen; und hier können wir nirgends hin unsere Zuflucht nehmen, als zum betrachtenden Subjecte, da der Zustand (und zwar als subjectives Gebilde) zwar vorliegt, allein, selbstständig gefaßt, in ihm selbst keine Möglichkeit des Fortschritts liegt. Es ist aber allerdings das Seyn nie ein Ansichseyendes, Unterschiedsloses, sondern es ist ihm wesentlich in seiner Verwirklichung aufzutreten. Diese im denkenden Subjecte sich unmittelbar offenbarende Intention wird nun auf den zu betrachtenden Gegenstand

1) Vgl. Kap. 2. und namentlich den Schluß, welche Stelle hier ihre abschließende Erklärung findet.

übergetragen und nun beginnt die Entwicklung; aber ebenso sehr offenbart sich im Betrachtenden die allerdings vorhandene Intention des Seyns, sich nicht zu verlieren, auch dieß wird ebenso als absolute Negativität zur Function der in Untersuchung stehenden Existenz gemacht. Aber widersprechen einander diese Functionen nicht? Nein, denn das ganze wird nun sub specie abstractionis, oder auch des neutralen Zustandes angeschaut, der darauf die Existenzen und Functionen ihrer concreten und selbstständigen Wirksamkeit wieder entkleidet; und jetzt, nachdem so wieder auf sie reflectirt wird, lassen sie mit sich anfangen, was man will. Geht man aber wirklich selbstständig auf die sachgemässen Consequenzen ein, so wird das Prinzip nach dem Obigen noch weiter zurückgerückt, etwa mit dem absoluten Prius der zeitlosen und sogar nicht mehr vorhandenen Entwicklung, und man glaubt dann mit diesem Verweisen in's absolut Unbekannte den Fragen ein Ende gemacht zu haben.

Für die ganze Erhaltung eines solchen Systems aber ist es nothwendig, daß vor allererst der Unterschied zwischen dem Denken und dem Seyn aufgehoben werde. Daher der Satz von der Identität dieser Sphären, und zwar in einem ganz abstracten Sinne, an der Stirne des Systems steht, in ihm sind alle Gegensätze getödtet und man hat vor ihnen nichts mehr zu fürchten. Allerdings aber man hat auch nichts von ihnen zu hoffen, und wenn es heißt „nur das Lebendige, das Geistige rührt sich, entwickelt sich," so ist dieser Satz nur nothgedrungen in das System aufgenommen und verwendet, das nur Tod und Gleichgültigkeit in sich schließt. Daher dann auch jedem Untersucher des Systems zwei total verschiedene Anschauungsweisen in ihm sich ergeben:

a) eine abstracte todte, in dem Satze der Identität von Denken und Seyn sich aussprechende,

b) eine volle, lebendige, nie begründete und mystische, in der Annahme der Entwicklung und der immer reicher werdenden Concretion sich offenbarende:[1] Anschauungen, die nirgends als in dem anschauenden Subjecte durch Inconsequenz sich vereinigen und vollziehen lassen,

1) Wer erkennt diese Methode und Anschauungen nicht in folgender hierüber sich verbreitenden Stelle Hegels: „Ferner geht diese Entwicklung nicht nach aussen als in die Aeusserlichkeit, sondern das Auseinander-

c) eine reflexive, der Sache äußerliche, welche zwischen a und b zu vermitteln hat.

Jene ist die Basis und erhaltende Mitte, die Letztern sind der Eintrag, in dem dann alle sonstige Erkenntniß über das Wesen der Dinge zusammengetragen ist. Fällt aber die erste, so fällt auch der Eintrag, der aus in sich unzusammengehörigen Sphären besteht, die nach dem Vernunftgesetz vereinigt seyn sollen, und für deren Vereinigung nur jene erste unhaltbare Basis aufgefunden werden konnte, in seine einzelnen Theile wieder auseinander, die sodann durch keine Macht mehr zusammen gebracht werden können.

Jene Basis aber, die Identität des Denkens und Seyns, hat sich uns nun als unhaltbar erwiesen; auch das System selbst vermochte dieselbe als tödtende nicht in das Reich der wirklichen Entwicklungen einzuführen, mußte sie somit verlassen und höchstens als Entschuldigung im Bewußtseyn, etwa mit dem oben angeführten Satze verstärkt, zurücklassen; es müssen sich also auch im Systeme da, wo es in die Gebiete des wirklichen eingeht, wo also die beiden besagten Anschauungsweisen offenbar sich kreuzen mußten,

gehen der Entwickelung ist ebenso ein Gehen nach Innen; d. i. die allgemeine Idee bleibt zu Grunde liegen, und bleibt das Allumfassende und Unveränderliche." Wir sagen dagegen, die Idee ist so selbst im Außersichseyn gefaßt. „Die Extension als Entwicklung ist nicht eine Zerstreuung und Auseinanderfallen, sondern ebenso ein Zusammenhalt, der eben um so kräftiger und intensiver ist, als die Ausdehnung, das Zusammengehaltene reicher und weiter ist." „Es ist eine Idee im Ganzen und in allen ihren Gliedern, wie in einem lebendigen Individuum ein Leben, ein Puls durch alle Glieder schlägt. Alle in ihr hervortretenden Theile und die Systemation derselben geht aus der Einen Idee hervor; alle diese Besonderen sind nur Spiegel und Abbilder dieser einen Lebendigkeit." (hier ist der Widerspruch vereinigt, als Spiegel sind sie in jener abstracten und nebulösen unwahren Gleichgültigkeit, als von einer Lebendigkeit ausgehend, sind sie volle die Wirklichkeit in ihrer Fülle in sich schließende.) „Sie haben ihre Wirklichkeit nur in dieser Einheit" (die sie selbst nicht hat) und ihre Unterschiede und verschiedene Bestimmtheiten zusammen, sind nur der Ausdruck, und die in der Idee enthaltene Form" (die ihrerseits selbst auf das absolute Unsagbare hinausläuft) „die Idee ist der Mittelpunkt, der zugleich die Peripherie ist, der Lichtquell der in allen seinen Expansionen nicht ausser sich kommt und immanent in sich bleibt," (sollte heißen, in sich bleiben möchte.) Hegel W. W. XIII. S. 40. und 41.

diese Widersprüche als ihm innwohnende eclatant offenbaren. Unsere Untersuchung hat sich also da hin zu wenden, und zwar zeigen wir zuerst die Unbegründetheit und die Unmöglichkeit des Hervorgehens der Natur aus der Idee.

2.

Wie nun im ersten Punkte die Unklarheit Hegels in der Fassung seiner Begriffe uns aufgefallen ist, so muß auch hier zuerst die Art und Weise, nach welcher die Idee in die Natur übergeht, gegründeten Verdacht erregen. In der Encyklopädie wird dieser Uebergang auf folgende Art beschrieben: „Die absolute Freiheit der Idee aber ist, daß sie nicht bloß in das Leben übergeht, und als unendliches Erkennen dasselbe in sich scheinen läßt, sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich entschließt, das Moment ihrer Besonderheit oder ihres ersten Bestimmen und Andersseyns, die unmittelbare Idee als ihren Widerschein, sich als Natur frei aus sich zu entlassen.“ [1] Hier verstehen wir zwar wohl, warum die Idee nicht schon früher wirklich in das Leben übergehen durfte, aber warum und wie sie jetzt in die Natur und das wirkliche Leben übergehe, das sind nur Versicherungen, die doch gerade hier an einem Wendepunkt des Systems hauptsächlich hätten begründet werden sollen. Aber wie die Anschauung von dem Spiel und Ernst der Gegensätze nur eine Vorstellung ist, so sind wir auch hier in den wichtigsten Fragen auf Vorstellungen beschränkt. „Es ist die Freiheit der Idee, daß sie sich entschließt, sich aus sich selbst zu entlassen als ihren Widerschein.“ „Die Idee entschließt sich,“ was will wohl dieser Ausdruck? dieser Entschluß kann doch nicht wohl der Act einer Willkühr seyn. Dann wäre gewiß die Idee nicht die wahrhaft freie; es kann also der Sinn des Satzes doch am Ende kein anderer seyn, als der: „die Idee, die nicht zu dem geworden ist, was sie werden soll, treibt sich selbst dahin fort, in ihr Andersseyn überzugehen. Soll aber diese Nothwendigkeit des Uebergehens deßwegen ein Entschluß genannt werden, weil die Idee die freie ist? Aber die Freiheit der Idee kann doch wohl keine andere seyn, als die, daß sie die Macht ihrer selbst, daß sie bei sich selbst, und sich durchsichtig geworden ist. Ist daher die Idee auf irgend einer Stufe noch nicht vollkommen zu sich selbst gekom-

1) Encyklopädie S. 222.

men, ist dieselbe noch irgend wie gedrungen, sich zu etwas weiterem zu bestimmen, so ist sie rücksichtlich dessen auch noch in der Unfreiheit befangen, und es ist ihre fernere Bestimmung noch nicht als ein Entschluß, aus der Freiheit hervorgehend, anzusehen. Auch von einer an sich seyenden Freiheit, oder einer Freiheit im absoluten Elemente des Gedankens ist nicht zu sprechen. Denn gerade dieses Ansichseyn ist ihr Zwang, und erst die Freiheit, die an und für sich geworden ist, und keiner weiteren Entwicklung mehr bedarf, ist wahre Freiheit zu nennen; von ihr kann man sagen, sie entschließt sich, aber nicht etwas anderes zu werden, denn sie muß schon zu sich gekommen, also alles andere geworden seyn, ehe sie in der That Freiheit ist. Sollte aber dennoch sich anderweitig ergeben haben, daß auch die Idee an sich frei sey, so darf dann in diesem Falle nicht von ihr gesagt werden, daß sie in Anderes übergehen müsse: thut man aber dieß dennoch, so sind es bloß Anschauungen oder Vorstellungen, in die man die Begriffe, um die es sich handelt, hineinzwingt. Das Verständniß, das solchen Uebergang verwehren muß, sistirt so lange, während der Zeit des Ueberganges, und dieser vollzieht sich dann auch ungehindert in dieser Zeit des Interregnums. Dieß sind wir geneigt für den psychologischen Zustand Hegels zu halten, während sich in ihm jener Uebergang vollzog. Denn sollte er auch bis hieher sich im Reiche des Begreifens gehalten haben, so bricht hier die Kette ab, und die Vorstellung bringt plötzlich als ein trübendes aber weiterhin an Stoff fruchtbares Element herein; jetzt kann aber vielleicht das Verstehen wieder beginnen.

Aber auch der andere Terminus, die Idee *entlasse sich* aus sich, ist weiter nichts, als ein reiner Terminus der Vorstellung. Es macht keine Schwierigkeit, die Idee als das ewig bei sich seyende, als die freie Macht ihrer selbst, nachdem dieser Begriff gefaßt ist, nun plötzlich unter dem Bilde eines von einer bestimmten Form umschlossenen, wenn schon geklärten Inhaltes, sich vorzustellen; und dann ist weiterhin das Freiwerden von dieser Form, als einem umschließenden Bande, das wirkliche Hervorgehen einer Menge von Dingen, von Raum und Zeit, von Materie und was man immer nur will, eine durchaus augenscheinliche Sache; das Werden einer Flüssigkeit, oder auch eines festen Körpers aus einer

gasförmigen Existenz ereignet sich ja vor unsern Augen, ist somit eine gewöhnliche Anschauung. Aber, daß damit nichts verstanden ist, sondern man sich hier nur mit der Vorstellung begnügen und ihr glaubig trauen muß, das ist ebenso augenscheinlich. Hegel unterscheidet zwar, um dem Mißlichen der Vorstellung einigermassen zu entgehen, die Art des Prozesses, der hier vorgeht, von dem, der innerhalb des Begriffs selbst stattfindet. Hier findet nemlich kein Uebergang statt, d. h. der Begriff kommt in seinen entgegengesetzten Momenten nicht aus sich, die reine Idee ist vielmehr absolute Befreiung, für welche keine unmittelbare Bestimmung mehr ist, die nicht ebenso sehr gesetzt und der Begriff ist, das einfache Seyn, zu dem sich daher die Idee bestimmt, bleibt ihr vollkommen durchsichtig, und ist der in seiner Bestimmung bei sich selbst bleibende Begriff." [1] Der Unterschied ist also der: die Idee ist jetzt Idee, sie ist jetzt vollkommen sich selbst durchsichtig, das von ihr gesetzte ist jetzt sogleich als Begriff gesetzt und darum kann sie sich aus sich entlassen und in die Aeusserlichkeit der Natur übergehen, weil diese, von der vollendeten Idee aus gesetzt, zugleich Begriff ist, die Momente aber, aus denen die Idee selbst resultirt, sind noch nicht Begriff, da ja die Idee noch selbst sich zur Höhe des Begriffs hinauf arbeiten mußte, darum geht zuerst die sich entwickelnde Idee noch unmittelbar in sie über, andererseits aber durften diese Momente noch nicht als wirkliche, d. h. in ihrem unmittelbar seyn als wirkliche Momente auftreten, sondern das Subject verwandelt sie sogleich in eine Begriffsbestimmung. Allein was will im Grunde dieses anders heißen als: dort dürfen die Momente noch nicht in ihrer Wirklichkeit als eigen wirkende auftreten, jetzt aber dürfen sie es, weil diese dort das System vernichten würde, jetzt aber es unschädlich geschehen kann; [2] und da jener Uebergang nach der factischen Sachlage doch einmal geschehen muß, so muß derselbe jetzt eintreten. [3] Indessen sind freilich, sollte man auch die Erklärung

1) Hegel Logik III. 399. 400.

2) Ibid. S. 310. Dazu kommt noch die Unmöglichkeit einer verlangten Selbstentwicklung. Vgl. oben bei Nro 1. Dieselbe offenbart sich auch hier wieder. Einerseits soll die Idee selbst unmittelbar in die Quantität u. s. w. übergehen, also dieselbige seyn, andererseits soll diese sogleich in eine Begriffsbestimmung umgewandelt werden, und doch soll der Begriff erst werden.

3) Hier zeigt es sich auch recht deutlich, wie unbegründet die Definition

geneigt annehmen, die Uebelstände keineswegs gehoben, sondern nur die Verwirrung vermehrt. Machte es nemlich Schwierigkeit, nachdem man die Idee bis zu ihrer vollständigen Sichselbstdurchsichtigkeit sich hatte hinauf entwickeln sehen, nun plötzlich von dem Entlassenwerden ihrer selbst, und zwar als äusserliche Erscheinung, aus ihr zu hören, so werden wir nur um so verwirrter werden, wenn zwischen diese beiden Dinge nun auch noch der Begriff mitten eingeschoben wird. Denn jenes erste dunkle und der Natur anheimfallende Entlassenwerden bleibt nichts desto minder, da gewiß Niemand wird behaupten wollen, die Idee entlasse bloß den Begriff der Natur, der Zeit, des Raumes, des Organismus, des Löwen, des Tigers aus sich. Denn wo bleibt doch wohl da die Natur? Ist sie ja doch nur darin Natur und das Andersseyn der Idee, daß sie nicht Begriff ist; und überdieß geht, wenn es sich bloß um Begriffe handelt, der niedere in den höheren nothwendig über, bis endlich alle in einen verschwinden, der selbst seinerseits in die Idee wiederum sich auflösen muß. Ist nun aber gerade das Begreifliche an den Begriffen das sie zu ihrer Auflösung in die Idee treibende; so ist leicht einzusehen, daß nicht dasselbe auch das sie veranlassende seyn kann. Wir sind also durch die Zwischeneinschiebung des Begriffes zwischen die Idee und die Natur keinen Schritt weiter zum Lichte gekommen, und wenn auch vielleicht die Idee vermittelst des Begriffs ganz sicher und sich selbst durchsichtig in dem aus ihr entlassenen Reiche ruht, so ergeht jetzt nur um so mehr an den Begriff die Frage, wie er in Sicherheit in und über diesem Reiche ruhe, zumal da er der Forderung nach dieses Reich selbst und doch auch der Begriff noch seyn sollte. Wollte man aber dieß letztere, wie es allerdings sehr bedenklich ist, nicht gelten lassen, so häufen sich dadurch nur der Räthsel immer mehrere aufeinander. Denn dann fragt es sich auf's neue, woher und wie das Reich der Natur entstanden sey, auf welche Weise dann aber überhaupt der

des reinen Seyns in der Logik ist, und wie dieß statt einer Gewährung, die man hätte dem Begriff angedeihen lassen sollen, vielmehr zum Voraus in eine Fassung gezwängt wurde, in welcher weder das Seyn noch auch das Denken zu seinem Recht kam, wie wir daher eine willkührliche Vereinigung der beiden Sphären erhalten, die bei jeder auf die Sache eingehenden Untersuchung aus einander fallen muß.

Begriff nur Notiz davon bekommen, und wie dann auch der Begriff der Natur als dieser einzelnen Momente selbst entstanden sey; Fragen, die jede für sich wieder eine unzählige Menge von unauflöslichen Schwierigkeiten in sich schließen. Wir stehen also noch, wo wir oben gestanden sind, und fragen, was das heiße: Die Idee entlasse sich aus sich selber, und wir sehen uns in der That an dieser doch für das ganze System so wesentlichen, unendlich nothwendigen Stelle ganz und gar verlassen.

So schwer es aber ist, die Vorstellung des Entlassens der Idee aus sich in Verbindung mit der Idee als solcher zu bringen, ebenso schwer hält es nun auch überhaupt, die Nothwendigkeit des Fortgangs der Idee zur Natur nachzuweisen. Die oben angeführte Stelle der Encyklopädie enthält hiefür gar nichts; es hat sich aber dennoch an einem andern Orte Hegel veranlaßt gefunden, über die Sache weiter zu sprechen. Die Idee ist selbst, spricht er sich aus, nicht zu nehmen als eine Idee von irgend etwas, so wenig, als der Begriff bloß als bestimmter Begriff. Das Absolute ist die allgemeine und die eine Idee, welche als urtheilend sich zur Idee der bestimmten Ideen besondert, die aber nur dieß sind, in die eine Idee in ihre Wahrheit zurückzugehen. *Aus diesem Urtheil* ist es, daß die Idee zunächst nur die Eine allgemeine Substanz ist, aber ihre entwickelte wahrhafte Wirklichkeit ist, daß sie als Subject und so als Geist ist.[1] Eine weitere Aufklärung über den in Frage stehenden Punkt erhalten wir aus einer schon oben us der Logik citirten Stelle, wo Hegel sich so ausdrückt: „Indem sie zwar der freie sich selbst zum Gegenstande habende Begriff ist, so ist sie *unmittelbar*, und eben darum, weil sie unmittelbar ist, noch die Idee in ihrer *Subjectivität*, und darum in ihrer *Endlichkeit* überhaupt. Was sie sucht, ist das Wahre, diese Identität des Begriffs selbst und der Realität, aber sie sucht es nur erst, denn sie ist hier, wie sie zuerst ist, als ein subjectives. Der Gegenstand, der für den Begriff ist, ist daher zwar hier auch ein gegebener; aber er tritt nicht als *einwirkendes Object*, nicht als Gegenstand, wie er als solcher *für sich beschaffen sey*, oder als *Vorstellung* in das Subject ein, sondern diese verwandelt ihn in eine Begriffsbestimmung; es ist der Begriff, der

1) Encyklopädie §. 213. S. 204.

im Gegenstande sich bethätigt, darin sich auf sich selbst bezieht, und dadurch, daß er sich an den Objecten seine Realität gibt, Wahrheit findet." [1] Ueberblicken wir nun diese beiden Stellen, so erhalten wir folgende Erklärung: Die Idee muß zur Natur übergehen, theils um ihrer selbst willen, theils, und dieß ist der Grund von dem ersten, um der in ihr gesetzten Momente willen; und zwar zuerst um ihretwillen, denn sie ist als Idee noch unmittelbar in ihrer Subjectivität, darum in ihrer Endlichkeit, in ihrer eigenen Erscheinung. Halten wir nun die Idee mit der Natur zusammen, so werden wir zwar eine Geneigtheit in uns wahrnehmen, der Sache beizustimmen; anders aber verhält es sich, wenn wir die Idee nun abgesehen hievon in sich selbst betrachten. Für's erste sind wir schon einmal auf eine unmittelbare Idee, und zwar als auf das erste Entwicklungsmoment in ihrem immanenten Entwicklungsgange gestoßen, diese aber entwickelt sich durch das Erkennen zur absoluten Idee. Auffallen muß es nun, daß jetzt, nachdem wir bei dieser angelangt sind, dieselbe auf's neue wieder unmittelbar seyn soll; zumal, wenn gesagt wird, die absolute Freiheit der Idee sey es, welche das Moment ihrer Besonderheit, die unmittelbare Idee, als ihren Wiederschein entlasse; dieß würde also nach den jetzigen Aufschlüssen heißen, die Idee auch die absolute ist die unmittelbare, und entläßt sich nicht aus sich selbst, sondern sie geht selbst als solche in die Natur über. Dabei würde man freilich denn auch fürchten müssen für die sichere Ruhe, die die Idee auf den Entwicklungen der Natur haben soll, wenn nemlich hier die Idee selbst als unmittelbare in die Natur überzugehen hätte. Hegel sucht allerdings nachzuweisen, wie in der Entwicklung der Logik die absolute Idee in die einfache Einheit, welche ihr Anfang ist, in die reine Unmittelbarkeit des Seyns mit Aufhebung der Vermittlung übergehe; [2] aber die Sache wird dadurch nur um so bedenklicher; denn jetzt erst fragt es sich, wenn das Absolute nichts weiteres ist, als jene reine Einfachheit des Seyns, warum geht nicht dann von dort aus das Seyn in seine Wirklichkeit über und bestimmt sich zu seinem Andersseyn, da es ja doch im Grunde von derselben wieder ausgeht. Wie kommt es

1) Logik III. S. 309. und 372.

2) Logik III. 398. u. d. vorangehenden Stellen.

daß nachdem nun die absolute Idee der sich begreifende Begriff ist, er nun auf einmal wieder heruntersinkt zu dieser einfachen Unmittelbarkeit? Es ist dieß ein Zusammensinken des Prozesses in sich, das nicht aus dem Prozesse und aus der Sache selbst herrührt, sondern aus einer subjectiv veränderten Betrachtungs-Weise, oder aus einer Betrachtung von einem andern Standpunkt. Daß dieß der Fall ist, zeigt sich aus den angeführten Stellen. In der ersten Stelle wird die Idee betrachtet von dem System der besondern Ideen aus, vor diesem sinkt diese zur allgemeinen Substanz herunter, der es nothwendig ist, sich in die besonderen Ideen zu besondern, ohne daran zu denken, daß die Idee als Absolute nicht in ein relatives Verhältniß eingehen kann gegen die besonderen Ideen; denn dadurch fiele sie auch als allgemeine in sich zusammen, sondern daß sie, der sich begreifende Begriff, die absolute und alle Wahrheit, die sich selbst denkende Idee ist. Hierin ist sie die absolute Wahrheit aller Ideen, und sie ist wesentlich nicht die bloße haltlose Allgemeinheit und kann auch nicht zu derselbigen zusammensinken, sondern es ist gleichmäßig Allgemeinheit und Besonderheit in ihrer absoluten Form aufgehoben. Von dieser aus können dann freilich keine besondere Ideen mehr gesetzt werden, es liegt kein Grund und daher auch keine Möglichkeit hiezu in ihr und sie muß natürlicherweise, soll doch etwas ähnliches vorgehen, in eine tiefere Stufe hinuntersinken, zur Allgemeinheit der Unmittelbarkeit, aber dadurch wird sie verändert, nicht immanent aus ihrem Wesen, sondern äusserlich vom Betrachtenden her, der diese Veränderung nur durch Beihülfe der Vorstellung und von einem andern Standpunkte anschauend vollziehen kann. Von einem solchen veränderten Standpunkte (woher die Vorstellung dann inficirt wird) ist auch die zweite der angeführten Stellen geflossen, indem dort Hegel bereits über das Gebiet der Logik hinausschauend, von der Anschauung der Natur her den Gang seiner Erkenntniß bestimmte. Es tritt nun die Einwirkung des Subjects, wie es für sich selbst beschaffen sey, an das die vorherige Entwicklung nicht dachte, auf, und der Blick auf diese der Natur zukommende Eigenthümlichkeit gibt nun den Ton an.[1]

1) Vergleiche alle Stellen, in denen die Logik an die Naturphilosophie stößt.

Auf gleiche Weise wird uns dann weiterhin die Idee als das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objectivität gleich von vorneherein verkündet: [1] und dann vollends die absolute Idee ist die Einheit der objectiven und subjectiven Idee [2] eines Objectes, in welchem alle Bestimmungen, Quantität, Qualität, Wesen, Kraft, Leben rc. zusammengegangen sind, und nun erfahren wir mit Erstaunen, daß wir die Idee jetzt erst in ihrer Subjectivität erfaßt haben. Ferner wissen wir, daß die Idee die absolute und alle Wahrheit ist, und nun erscheint sie uns plötzlich als endliche und in ihrer Erscheinung begriffen. In beiden Fällen hat wohl Hegeln zu dieser Vorstellung der Umstand gebracht, daß der Inhalt der Idee ein weder einwirkender, noch seiner Beschaffenheit nach sich offenbarender sey, was auch die Restriction in folgendem Satze beweist; die Idee ist die absolute und alle Wahrheit, die sich selbst denkende Idee, und zwar hier als denkende, als logische Idee. [3] Aber muß nicht (neben dem, was sogleich unten beigebracht werden wird) uns sogleich einfallen, daß doch auch die Bestimmungen der Logik sich nicht als bloße subjective, sondern als objective, als die sich entwickelnde Sache selbst angesehen wissen wollen, ja daß, wenn auch die sogenannte logische Idee ihre Objecte sogleich in Begriffsbestimmungen umwandelt, sie doch, wenn sie umgewandelt werden sollen, zuerst unumgewandelt, also Objecte (nichts mehr und nichts weniger) seyn müssen? Muß es nicht gleich in das Gedächtniß zurückgerufen werden, daß nach Hegels eigenen Worten der Inhalt der Idee allein die wahre Materie sey, [4] vieler anderer hieher gehörigen Versicherungen gar nicht zu gedenken? Wie sollte also die Idee, nachdem sie einmal auf diese Stufe gehoben wurde, wiederum zur bloß subjectiven, sogar zur endlichen und in ihrer Erscheinung auftretenden, zur bloß denkenden sich herunter bestimmen können. Oder ist es nicht überhaupt eine widersprechende und allen Sinn verlierende Aussage, mit dieser Ausschließung von einer bloß denkenden (logischen) Idee zu sprechen? Was ist denn Denken? Ist es nicht laut Hegels eigener Meinung gleich dem

1) Encyklopädie §. 213. S. 203.
2) Ibid. §. 236. S. 218.
3) In derselben Stelle.
4) Logik I. S. XIII. u. a. a. O.

Seyn, ja das Seyn selbst, das Seyn, das sich also zu dieser Höhe erinnert hat? Ist ein Denken, das nicht selbst Realität ist, die höchste Wirklichkeit, den vollendetsten Inhalt hat, nicht ein Nebel, ein Dunst, der vor jeder Betrachtung in sein Nichts sich auflöst? Es ist uns nun allerdings wohl bekannt, daß schon in den Bestimmungen des Seyns eine solche sich selbst auflösende und zersetzende Vorstellungs-Weise zugelassen wurde, und daß also nur der Blick auf das Nichtige, das in ihnen enthalten war, die Aufnahme der jetzigen Anschauungsweise zuläßig machte, aber dennoch würde jenes nun nicht als wirksames Agens in diese Anschauungsweise eingetreten seyn, wenn nicht von der Sphäre der Natur aus die Veranlassung hier gegeben worden wäre. Und allerdings, wenn irgend etwas jene Bestimmungen in ihrer nebulosen Gestalt erscheinen läßt und dadurch auch die aus ihnen auferbaute Idee in dasselbe umhüllende Reich herunterdrücken kann und muß, so ist es das helle und unumwundene objective und reell sich darstellende Reich der Natur, und ein auch nur einigermassen nüchterner Blick auf dieselbe. Auf solche Weise sind uns solche Aeusserungen erklärlich, wie sehr sich auch die in ihnen enthaltenen Widersprüche bloß legen.

Gehen wir aber nun auf die Prüfung des zweiten Punktes ein. Es heißt nemlich in der oben angeführten Stelle, daß der Gegenstand, der für den Begriff ist, nicht als ein einwirkendes Object auftrete, nicht wie er für sich selbst beschaffen sey, und es wird dieß zum Grund für die weitere Entwicklung der Idee zur Natur gemacht.

Es wird uns auch hier für den Anfang die Sache ziemlich einleuchtend erscheinen, indem sich jedem allerdings der große Unterschied zwischen dem Seyn, insofern es an seine eigene Natur dahin gegeben ist, und insofern es im Gegensatze hievon sich zu seiner ewigen sich überwindenden freien Macht erhoben hat, von selbst aufdringen muß. Anders aber verhält sich die Sache, wenn wir diese Anschauung mit der vorher durch das System gewonnenen Einsicht, aus der sie sogar hervorgehen soll, in Verbindung setzen. „Der Gegenstand erscheint nicht wie er für sich selbst beschaffen ist in der Idee;“ und doch wird genugsam versichert, daß die Sache selbst sich entwickle. Und was sollte denselben auch verhindern, so zu erscheinen? Man antwortet: er wird sogleich in eine Begriffsbestimmung umgewandelt. Aber fragen wir weiter, was wandelt denn

ihn in eine solche Begriffsbestimmung um? Das Subject, der Begriff, wird uns entgegengehalten werden. Doch, werden wir alsbald einfallen, wird ja der Begriff und das Subject erst durch die immanente Fortbestimmung eben dieses Gegenstandes; es ist also in der That das Subject oder der Begriff noch gar nicht vorhanden, wie kann er daher den Gegenstand verhindern, sich nach seiner eigenen fürsichseyenden Beschaffenheit zu entwickeln. Ist also nicht klar, daß auf diese Weise der Begriff, der erst werden sollte, bereits vorausgesetzt wird? Wenn daher, das ist die unmittelbare sich ergebende Consequenz, das reine Seyn der Anfang sowohl des Seyns als des Denkens seyn soll, so ist dieser Anfang ein rein erschlichener. Denn, wie kann man als das Prinzip und den Anfang des Seyns ausgeben, was bereits von vorneherein nur dadurch, daß es umgewandelt wird in etwas Anderes, nemlich in die Form des Denkens, daß es also seiner selbst entkleidet wird, gefaßt werden kann.[1] Zugleich aber zeigt sich, daß wenn das reine Seyn nicht das Prinzip des Seyns ist, es dann auch nicht der Anfang des Wissens ist: denn das, was etwas anderes umwandelt, muß doch bereits seyn, ohne daß es das seyn könnte, was es umwandeln soll oder umwandelt. Dieß vermag wohl bei vielen andern Denkobjecten Bestimmung des Wissens zu seyn, aber durchaus nicht bei'm Wissen selbst. Es ergibt sich also auch hier, daß das reine Seyn pur bloß der ganz abstracte Gedanke des reinen Seyns sey, und zwar so, wie dieser auf eine subjective Weise gefaßt wird, und insofern möchten zwar allerdings die Gegenstände, die für den Begriff sind, nicht als einwirkende Objecte oder als Gegenstände, wie sie für sich selbst beschaffen sind, aufgenommen werden, aber dann ist es auch nicht wahr, daß das Wissen, das zu sich gekommene Seyn ist, sondern es wird dieß vom Hegel'schen Systeme als eine ihm ganz unbekannte nebulose Thätigkeit vorausgesetzt, und ihre Entwicklung, wie sie da voraus erscheint, ist ein lauteres Gaukelspiel, die etwa den Sinn hat, zu zeigen, wie man von dem unmittelbaren Gedanken des reinen Seyns zu dem vermittelsten dem Denken aufsteige, ohne daß aber dann dieses dadurch in geringsten begriffen wäre. Wir erhielten hier eine Begrifflehre, und weit entfernt, eine immanente Entwicklung vor uns zu haben, wäre das ganze

1) Vgl. hiezu den ersten Punkt dieses Kapitels.

Schema der Entwicklung von dem jenseitigen nicht einmal geahnten Gebiet des Denkens in die Bestimmungen, denen gar nicht ein selbstständiges Leben zukäme, hineingetragen. Das aber will Hegel und seine Schule nicht. Hier soll eine immante selbstständige Entwicklung vor sich gehen, und doch dürfen die Gegenstände nicht auftreten, wie sie für sich selbst beschaffen sind. Demgemäß werden denn auch diese logischen Momente in andern Stellen, wo mehr auf diese Seite der Beschauung die Intention gerichtet ist, behandelt, sie werden als das Wesen und als die Wahrheit aufgefaßt, die Idee allein ist Seyn, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit und ist alle Wahrheit. Alles Uebrige ist Irrthum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkühr und Vergänglichkeit."[1] So gering stehen nun die Gegenstände, in der Entwicklung, wie sie selbst beschaffen sind, da, und doch sollen eben diese Accidenzien der Idee Bewährung bringen. Sie sollen der Idee Wirklichkeit bringen, und doch sind sie in dieser Bestimmung durchaus vergänglich und nichtig, und die Idee ist selbst die absolute Wirklichkeit. Ueberdieß vermag ja die Idee dennoch auch nach ihrem Prozesse, in welchem sie die Natur durchlaufen hat, jene Wirklichkeit, d. h. das, was etwa eine neue Bestimmung für sie wäre, als vergängliches und nichtiges, nicht in sich aufnehmen; es fragt sich also ernstlich: was für Gewinn die Idee durch einen solchen Prozeß habe? denn die absolute Wahrheit, das unvergängliche Leben ist sie ja schon vorher in sich, und weiter wird sie in der That auch nicht. Steht es aber hier so, so ist begreiflich, daß die selbstständige Beschaffenheit der Gegenstände für sich selbst wenigstens durchaus keinen Grund abgeben könne, der die Idee zu einer weiteren Entwicklung veranlassen würde.

Auf diese Weise zeigt sich uns, wie die Anschauung der Momente, je nachdem sie mit verschiedenen Gebieten in Verbindung gebracht wurde, wesentliche und sich widersprechende Veränderungen erhielt. Die Idee wird betrachtet mit vorwärts zur Natur als dem selbstständigen Auftreten des Seyns gewandten Blicke; plötzlich verliert sich ihre Herrlichkeit, ihre Momente sinken herunter zu bloßen und kahlen Denkbestimmungen, die keine Einwirkung, Selbstständigkeit und Lebendigkeit haben; oder die Idee wird be-

1) Hegel Logik III. S. 372.

trachtet in sich selbst in ihrer eigenen selbstgenügsamen Herrlichkeit plötzlich erscheinen alle Bestimmungen des natürlichen Seyns nur noch als Dunst, Nebel und Nichtigkeit, und diese höchst energischen und lebendigen die Kraft alles Seyns in sich tragenden Momente sollen dann dieselben seyn mit jenen kahlen, leben- und inhaltslosen! Freilich begründet keine dieser Anschauungen das, worauf es hier ankäme, nemlich einen Grund für eine weitere Fortbestimmung der Idee; denn im ersteren Falle, wenn die Gegenstände des Begriffes in Bestimmungen für ihn umgewandelt sind, ist durchaus nicht abzusehen, wie sie noch als Rest einer früheren lebendigen Existenz noch einen solchen Trieb für diese Weiterbestimmung in sich haben können; sind sie einmal durch die Aufnahme in den Begriff todt gemacht und einwirkungslos geworden, so bleiben sie auch fernerhin todt und können nun nichts mehr wirken, sondern hier ist das absolute Ende, von dem aus nimmer weiter gegangen werden kann; — oder nach der zweiten Bestimmung, wenn sie das Seyn, das unvergängliche Leben, und die sich wissende Wahrheit sind, so ist wiederum nicht abzusehen, wie denn jene Endlichkeit und jene Vergänglichkeit ihres einwirkenden oder selbstständigen Auftretens diesem absoluten Gebiete des unvergänglichen Lebens, der schlechthinigen Ueberwindung aller Vergänglichkeit und Endlichkeit, nun dennoch reelles und agirendes Prinzip zur Fortbestimmung seyn könne. Wäre es denn überwunden, wenn es noch wirkt?

Da nun auf diese Weise von allen Seiten her in der Hegel'schen Fassung der Idee und ihres Verhältnisses zur Endlichkeit Widersprüche sich erheben, und namentlich kein Grund für die Fortbestimmung der Idee ohne Widerspruch gegeben werden kann, so ist nicht zu verwundern, wenn auch da, wo dieser Uebergang vor sich gehen soll, derselbe Widerspruch auf die Spitze gestellt wieder zum Vorschein kommt. Dieser Uebergang wird nemlich durch die Worte bewerkstelliget: „Weil die reine Idee des Erkennens insofern in die Subjectivität eingeschlossen ist, ist sie Trieb, diese aufzuheben, und die reine Wissenschaft wird als letztes Resultat auch der Anfang einer andern Sphäre.“ [1]

1) Cfr. Hegel Logik III. 399. In einer kurz vorangehenden Stelle (398) sagt Hegel, daß die Idee als Resultat wieder zu ihrem Anfang der reinen Unmittelbarkeit des Seyns zurückkehre. Wiederum der gleiche oben be-

Das reine Denken also, hieße dieß, das bloß noch als das denkende, abstract logische gefaßt wird, dieses wird auf einmal Trieb, Trieb zu einer reellen Thätigkeit. Und ist dann etwa dieser Trieb auch ein Denken? Kann in dem reinen Denken noch ein Trieb existiren, oder müßte dieser Trieb nicht sogleich aufgefaßt und in eine Denkbestimmung umgewandelt werden, und wäre dabei mit diesem Auffassen in die Denkbestimmung nicht auch das selbstständige und einwirkende Auftreten unmöglich, ja nach der zweiten Anschauungsweise überflüssig, da das Wissen das wahre Seyn und das unvergängliche Leben ist, das von der Vergänglichkeit und Nichtigkeit, die auf der andern Seite liegt, keinen Profit haben kann? Oder ist dieser Trieb etwa auf Zeiten der Noth stillschweigend, vor dem Aether des Gedankens bewahrt, mitgeführt worden, und ist nun gerade jetzt die Zeit, jenes Rettungsmittel hervor zu beschwören? Ist nun die Idee vielleicht von den Umständen gedrängt gelinder und minder ausschließend geworden? Die Sachlage und der Erfolg geben uns schweigend die Antwort und die Anhänger des Systems sagen vielleicht: es finde hier ein Zusammenschluß statt, nemlich ein Zusammenschluß von Widersprüchen, für die man keinen Ausweg mehr weiß. Aber auffallend ist es und nur mit einer bloß vorstellungsmäßigen Betrachtungsweise erklärlich, wenn Hegel hier die Idee in eine so dunkle und finstere Sphäre des bloßen Triebes herunter ziehen mochte und dann gleichwohl von derselben Idee in einem Athemzuge wieder sagen konnte, daß ihr das einfache Seyn, zu dem sie sich entlasse, völlig durchsichtig sey, daß sie hiebei ihrer absolut sicher und in sich ruhend bleibe, als der in seiner Bestimmung bei sich selbst bleibende Begriff,[1] da doch die Idee erwiesener Maßen in sich selbst abgesehen von ihrer ferneren Entwicklung ihrer selbst nicht sicher ist, sondern in sich selbst einen verborgenen sie turbirenden Trieb beherbergt. Noch viel unerklärlicher aber ist es, daß alle Schüler Hegels seit langen Jahren auf

rührte Widerspruch. Die Idee geht an ihrem Schlusse wieder in ihren eigenen Anfang zurück, sie ist die absolute, bei sich bleibende, und doch wird sie nur einige Sätze weiter in eine unübersehbare Reihe von endlichen Entwicklungen hineingeworfen! Ist dieß auch jener ruhige Anfang? Vgl. zur obigen Stelle Hegel W. W. S. 40. „Das Wahre in sich selbst bestimmt, hat den Trieb sich zu entwickeln.“

1) A. a. O. S. 400.

den Fittigen des all vereinenden Prozesses und Zusammenschliessens über diese Stellen hinwegkommen, ohne die Risse, Abgründe und Klüfte nur auch zu gewahren, die es hier hat, und im Gegentheil von nichts, als von Sicherheit und ebenem Terrain träumen.

So zeigt sich uns also von allen Seiten her ganz und gar keine Nothwendigkeit für die Idee, sich zu etwas weiterem zu bestimmen; wohl aber veranlaßte der Trieb, das Seyn dem Denken gleich, und die Natur, als das wirkliche Seyn, von der Idee aus zu setzen, verschiedenartige Fassungen der Idee, die unter sich selbst auf keine Weise zusammenstimmen, und von denen gleichwohl keine den verlangten Uebergang zur Natur ohne vollkommenen Widerspruch zuläßt. Daß in dem Hegel'schen Systeme die Idee, je nach den verschiedenen Seiten der Betrachtung, auch in einer ganz verschiedenen Fassung auftrete, zeigte sich in unsern vorangehenden Untersuchungen an verschiedenen Orten. Es sind aber diese verschiedenen Fassungen folgende: a) der Natur als dem Reiche der Fülle und der Wirklichkeit gegenüber sich in sich zusammen- und das Seyn derselben ausschließend, dadurch das Bedürfniß nach jener in sich erweckend, erscheint die Idee als die bloß logische, bloß denkende, bloß subjective einer breiten Objectivität gegenüber; als endliche aber gegenüber jener höheren Form des Denkens, in welcher dieses, aus seiner Einseitigkeit und Beschränktheit heraustretend, das Reich der Wirklichkeit durchlaufen, und in ewiger Bewährung mit demselben sich zu einer wirklichen Gestalt vermittelt hat. b) In sich selbst betrachtet, abgesehen von allen beengenden und beschränkenden Seitenblicken auf dieses oder jenes Gebiet, erscheint sie als das zu seiner vollkommenen Wahrheit gekommene Seyn, die nun selbst das ewige, unvergängliche Leben, und dem gegenüber alles Vergänglichkeit und Nichtigkeit ist. c) Der Natur gegenüber sich öffnend aber, um in reellem Processe in dieselbe überzugehen, erschien sie als die allgemeine Substanz, das allgemeine unmittelbare Seyn, das zwar der Schooß und die Quelle alles Lebens ist, aber das reelle Auftreten seines Inhalts, den ernsten Kampf der entgegengesetzten Kräfte von sich ferne hält, und noch in unerregter, spiegelklarer Reinheit in sich selbst ruht.

Diese verschiedenen Fassungen der Idee sind nun zunächst, wie

sich hin nnd wieder im Vorangehenden ergeben hat, in sich selbst widersprechend. Denn, was zuerst die erste betrifft, so findet in derselbigen gegen den Principalsatz von der Gleichheit des Denkens und Seyns eine solche Trennung des Denkens von dem Seyn statt, daß wirklich das erstere in der That ein unbegreifliches ist. Deßwegen erscheint diese Fassung auch nirgends entwickelt und begriffsmäßig gefaßt, sondern sie tritt überall an der volleren zweiteren Fassung bloß als unbegründete Restriction auf, die dann auch weiterhin keine Entwicklung mehr erfährt.[1] Freilich ist diese Restriction, wenn die Idee näher bezeichnet werden soll, als die denkende, die inhaltsloseste Abstraction, die sich nur immer denken läßt. Die Idee „als denkende" — wird hiedurch ihr Verhältniß zum Seyn (es ist hier gleichgültig, ob reines ob natürliches) beschränkt und abgeschnitten, so ist man in der That bei der baarsten Gedankenlosigkeit angekommen. Denn die Idee wird doch wohl gefaßt als die Einheit des Denkens und Seyns, und auch dieses Seyn, sollte es auch sogleich in eine Denkbestimmung umgewandelt werden, ist hoffentlich nicht ein nichtiges, eben so gedankenloses; hebt man aber dieses Verhältniß auf und premirt das Denken, wie es hier geschieht, der sich zur Natur entwickelnden Idee gegenüber, so hat man offenbar etwas jenseits der Idee, jenseits dem Begriffe sich Befindliches, das in einer sich selbst verzehrenden Nichtigkeit sich auflöst. Ein anderer Sinn aber ist der Restriction nicht abzugewinnen, und nur die ebenso haltlosen Ansichten vom reinen Seyn, als einem ebenso abstrahirenden und in einer absoluten Nichtigkeit verschwindenden konnten den Blick über die gesetzten Widersprüche in Täuschung erhalten. Denn es ist nicht schwer zu erkennen, daß wenn man die an sich widersprechende Vorstellung von einem Verwandeltwerden der Gegenstände in Begriffsbestimmungen auch noch annehmen will, dennoch dieses gar keine Veranlassung zu einer solchen Restriction gibt; da die Idee überhaupt nie anders als in Begriffsbestimmung umwandelnde, also als denkende auftritt, es mag nun auch das, was umgewandelt wird, seyn was es will, in jedem Falle ist es das Wesen dieses Umwandelns, es zu seiner Allgemeinheit zurückzuführen. Es ist also gar kein Grund vorhanden, gerade die logische Idee die denkende vorzugs-

1) Vgl. die angeführte Stelle aus der Encyklopädie, §. 236 S. 218.

weise zu nennen, zumal da die Idee, welche diese Function nicht vollzieht, mit sich selbst nothwendig zerfällt. Es bleibt also wirklich die Vorstellung eines bloßen abstracten, vom Seyn entfremdeten und abgetrennten Denkens übrig, das auch als Genesis des Denkens selbst aus jenen abstracten Bestimmungen nicht den mindesten Sinn erhält. Denn ist der einfache Begriff eines solchen Denkens schon ein unnatürlicher und abnormer, so muß dieß natürlich noch unendlich vermehrt werden durch eine solche Genesis: zudem legt sich das Widersinnige, das an diesem Begriffe überhaupt klebt, auf diese Weise dann jeder einzelnen Bestimmung an, die nun als eine solche sich selbst verlierende gefaßt werden soll, wenn irgend überhaupt die ganze Sache etwas sagen will. Denn in dem Augenblicke, in welchem wir von dieser Bestimmung ablassen, erscheinen die Momente der Idee als seyende, und zwar mit dem ganzen Gewichte dieses Begriffes, nur daß sie vielleicht noch unendlich viel mehr enthalten, als die vereinzelnden Bestimmungen des natürlichen Seyns, und es kann dann von keiner bloß denkenden Idee mehr die Rede seyn.

Auf gleiche Weise aber verhält es sich, was die dritte Beziehung anlangt, mit der Vorstellung einer allgemeinen Substanz. Denn dem Begriff der Substanz an und für sich widerspricht nichts mehr, als das Merkmal der Allgemeinheit. Setzen wir nemlich der Substanz in ihrer Allgemeinheit die Substanz in ihrer Besonderheit und Vereinzelung gegenüber, so sind beide in der Form ihrer Fassung durchaus nicht verschieden. Beide sind Substanzen. Als Substanz aber ist auch die allgemeine, weit entfernt die allmächtige Freiheit ihrer selbst zu seyn, vielmehr ein Etwas, das in seiner jetzt und jetzt eintreffenden Verwirklichung auftritt, oder auch als ruhend gedacht, in einer solchen Verwirklichung aufgetreten ist; und da jede Verwirklichung, jedes Vorhandenseyn immer das Vorhandenseyn eines bestimmten, also ein an sich selbst Dahingegebenes ist, so ist auch die Substanz ein bestimmtes Etwas, das zwar vielleicht mehr Keime enthält für sonstige Entfaltungen, im sonstigen aber die gleiche Singularität hat, wie die besondere und einzelne Substanz, zumal da auch diese immerhin eine unendliche Menge von Keimen in sich schließt.[1] Die Substanz als solche also ist nie eine allge-

1) Hegel, Geschichte der Philosophie S. 39: „Insofern das dritte (Ein-

meine, und wenn sie es ist, so ist es durch eine eigene Fassung, in welcher sie auftritt. Dieß ist nun allerdings hier das Denken oder die Idee, aber die Substanz, in das Denken oder die Idee umgesetzt, hört eben auf Substanz zu seyn, denn nicht ist Substanz etwas und Idee etwas, und beide in Verbindung bilden die allgemeine Substanz, sondern die Idee ist gerade die Nicht-Substanz, oder die Substanz, die als solche aufgehört hat; und es steht dann von hier aus die Allgemeinheit, welche die Idee hat, mit der besonderen und particulären Substanz in einem ganz anderen Verhältniß, das durchaus nicht mit diesem unmittelbaren und direct ausgehenden Schema zusammengeht. Denn schon die Idee als das Allgemeine ist eben so gut das besondere und das einzelne, so daß diese Art von Besonderung und Vereinzelung, wie sie hier gemeint ist, auf keine Weise eine Stelle des Anschlusses finden konnte. Wollte man aber die Fassung der absoluten Substanz mit der bloß denkenden Idee vereinigen, wie allerdings auch eine Gleichheit der Anschauung von vornherein zu Grunde liegt (obschon der specielle Zweck, zur Vermittlung des Uebergangs zur Natur zu dienen, andererseits derselben schroff in den Weg tritt), so gilt auch hier das oben bereits Gesagte, so daß die Vorstellung einer absoluten Substanz überhaupt eine unzuläßige ist.[1]

Die zweite oder mittlere Fassung der Idee als des zu sich gekommenen Seyns, obgleich sie für das specielle Bedürfniß die ungünstigste ist und daher auch am meisten verclausulirt wird, hat doch offenbar den meisten Sinn, wenn schon dieselbe theils mit der ihr von Hegel gegebenen Genesis, die ein ganz anderes Resultat verlangt, im Widerspruch steht, theils aber über den Begriff der Idee eigentlich hinausführt, weswegen auch Hegel bei ihr nicht

zelne) Resultat einer Stufe ist, so ist es als das Letzte dieser Stufe der Anfangspunkt einer andern Entwicklungsstufe (nach Göthe „das Gebildete wird selbst wieder zu Stoff"), die Materie, die gebildet ist, Form hat, ist wieder Materie für eine neue Form."

1) Von einer bis zur völligen Gleichgültigkeit verflüchtigten Substanz zu reden, welche dann mit dem reinen Seyn zusammenfiele, verbietet das über diesen Punkt oben Bemerkte. Die Substanz als abstracte und die Idee als bloß denkende verhalten sich übrigens zu ihren Gegenständen ganz gleich. Auch jene ist bloß noch das subjectiv gefaßte Schema des Seyns, das aber, zur Sache selbst gemacht, alsbald als Unding verschwindet.

stehen bleiben kann. Aber wenn er sie unter diesem Begriff einmal gefaßt und bis zu dieser Höhe emporgehoben hat, so sollte er bei ihr stehen bleiben können. Dadurch aber, daß er ihr jenen Begriff gegeben hat, ohne die ganze Tiefe desselben zu erschauen, lastete nun jene Dunkelheit als Druck auf derselbigen, wird Trieb zur Fortbewegung in ihr und stürzt sie in ihr widersprechende Gebiete. Aber alle Evolutionen und Processe, die von einem einmal dunkelgefaßten Begriffe ausgehen, vermögen jene Nacht nicht mehr aufzuhellen; denn es geht Dunkelheit und Nacht mit in die Processe über und kehrt wieder zurück; und nur dort, wo diese sich eingeschlichen, und nirgends anders vermag sie gelichtet zu werden! Also die Idee wird nicht als das gefaßt, wozu einzelne Elemente, die in das System hereingenommen sind, berechtigen; und sie kann allerdings nicht als das gefaßt werden, so lange sie bloß als Idee auftreten soll, und die Intention der Erkenntniß wieder einseitig auf das mit diesem Ausdruck bezeichnete Gebiet gerichtet wird, und so lange sie als solche die erhaltende Einheit der Erkenntniß-Welt bilden soll; was ihr dann nur durch abstrahirende Verflüchtigung der Begriffe und Heruntersetzung zur Gleichgültigkeit (im Satze von der Gleichheit des Denkens und des Seyns), und in einer ebenso abstracten und ihrer Lebenselemente entkleideten Bewegung möglich ist. Darum muß sie, auf diesem Punkte angekommen, verclausulirt und restringirt werden, und darum sinkt sie zu jenen beiden ihr zur Seite stehenden Fassungen herunter.

Diese aber widersprechen der in der Mitte stehenden Fassung, und verrathen dadurch die widersprechenden Elemente, aus denen auch diese hervorgegangen ist. Denn die Idee nach dieser Fassung zieht sich einmal von der Bestimmung des bloßen Denkens zurück; denn hier wird das Denken aus dem lebendigen Zusammenhang mit dem Seyn hinausgehoben, erscheint als ein jenseitiges und leer abstrahirendes, nach der mittleren Fassung aber weißt die Idee sich im innigsten Zusammenhange mit dem Seyn, sie weißt sich als das concreteste und wahrhaft lebendigste. Dort erscheint die Idee ihrer eigenen Vermittlung entfremdet, bloß von dem subjectiven Bewußtseyn gedacht, dem sie als eine leblose Blüthe entfällt und daher vergeht; hier dagegen ist sie die immanente Entwicklung ihrer selbst, die nur in einem absoluten Acte aus sich selbst hervorgehen kann. Wie mögen solche Anschauungs-Weisen,

wie solche Begriffe sich vereinigen lassen! Und vollends die Idee nach der dritten Fassung als allgemeine Substanz, als gebährende Mutter und Quelle des natürlichen Lebens! Als Substanz trägt diese allgemeine Substanz nothwendig den Charakter des ruhigen Seyns, des Seyns in seiner ganzen breiten Unmittelbarkeit in sich, den Charakter des gleichgültigen Dahingegeben-Seyns, und doch soll dann diese allgemeine Substanz identisch seyn mit der sich selbst als alles Seyn und als alle Wahrheit wissenden Idee. Weißt sie sich etwa durch jene Unmittelbarkeit und jenes gleichgültige Dahingegebenseyn? Ist vielleicht Wissen diesem identisch? Dann hört freilich der Unterschied zwischen dem Denken und dem Seyn auf, und sie sind gleich; nicht gleich als Unterschiedene, sondern als Nicht-Unterschiedene, die schon vorher zu einem leblosen Einerlei sich bestimmt hatten. Wenn aber das Wissen irgend etwas ist, so ist es zuerst die Turbirung jener einfachen Gleichgültigkeit, jener Unmittelbarkeit, und vielmehr das Erwachen jener absoluten Energie, durch welche jenes ganze breit Dahingegebene belebt, aus seiner Dahingabe gerissen, überwunden und über sich hinaus zu sich selbst gebracht wird.[1] Es ist dieses indolente Zurücksinken der Idee zum Anfange des reinen Seyns einer der Hauptwidersprüche, eine Hauptschwäche der Hegel'schen Philosophie, oder die factische Offenbarung der widersprechenden Elemente, die in ihre Anschauung aufgenommen sind. Denn man würde sich sehr täuschen, wenn man glaubte, dieses Ansichseyn der Unmittelbarkeit, sey dasselbe mit dem Beisichseyn, welches vom Wissen ausgesagt wird. In dem Ansichseyn, (wenn wir auch davon absehen, daß es überhaupt als Form des

1) Diese verschiedenen Fassungen der Idee gehen unmittelbar aus den oben bemerklich gemachten widersprechenden Grund-Anschauungen des Hegel'schen Philosophirens hervor. Jene abstracte, von jeder lebendigen Erkenntniß sich fern haltende, faßt das Denken als das bloß gleichgültige leere Seyn auf, das durch die eben so leere, unconcrete Setzung der Kategorien des Denkens in einer direct verlaufenden Bewegung zum Denken selbst sich bestimmen soll, auf diese Weise aber nur zum subjectiv gefaßten, abstracten Schema des Denkens sich bestimmen kann. Nach der zweiten mystischen Anschauung erscheint die Idee nach Art der mittleren Fassung als Substanz. Jedoch als bloß mystische Anschauung fehlt ihr das klare Licht des Erkennens, sie bleibt ein unverstandener Drang, der deswegen auch statt Licht nur Unordnung in das Ganze des Systems bringen kann.

Seyns unmöglich ist) ist das Seyn keineswegs über sich selbst hinausgekommen, sondern es ist es selbst, welches bleibt, und in dieser Gleichgültigkeit sich erhält, es steht noch vor seiner Entwicklung und seiner Zukunft, die es nur zur Zeit von sich abstoßt, und von sich ferne hält, es ist also eine einfache in sich bleibende Ausdehnung des Seyns; dagegen aber das Beisichseyn des Wissens ist vor allem ein Gewesenseyn des Seyns; das Seyn hört auf, als solches zu bleiben, sondern es wirft die Bestimmung des Seyns von sich ab, kehrt aus derselben zu sich zurück, so daß das Seyn nicht mehr als vorhandenes sich ausdehnt, und in den Kategorien des Vorhandenseyns sich bestimmt, sondern absolut zu sich selbst sich erhoben und jene Kategorien überwunden hat. Auf diese Weise ist es nicht mehr Seyn an sich, allgemeine Substanz, sondern es ist das Wissen die Aufhebung dieser allgemeinen Substanz, zu der es daher auch nicht herabsinken kann, ohne zugleich aufzuhören, das Wissen oder die Idee zu seyn. Wäre aber ein solches Zurücksinken für die Idee nothwendig, so hieße das nichts anders, als es sey die Idee überhaupt unmöglich, ein in sich selbst widersprechender Begriff. Daß aber auch die allgemeine Substanz als solche gefaßt im directen Gegensatze stehe mit dem Schema der denkenden Idee nach der ersten Fassung (denn nur so können wir sie bezeichnen) geht aus dem schon Bemerkten über den Begriff des Denkens und des reinen Seyns, das die Substanz seyn will, zur Genüge hervor.

Sind aber die verschiedenen Fassungen der Idee sowohl in sich als auch untereinander widersprechend, so sind gleichfalls dieselben durchgängig so beschaffen, daß sie ihrem Begriffe nach nicht in die Natur übergehen können.

Betrachten wir die Idee zunächst von Seiten des Denkens aus, so läßt sich nicht nur durchaus kein Grund für diesen Uebergang auffinden, sondern wenn er vorhanden ist, hebt er die Idee oder das Denken als solches auf. Denn nur der Gegenstand, wie er an sich selbst beschaffen ist, also in seiner Selbstständigkeit ist es, von welchem die hier nothwendige Entwicklung oder der Antrieb dazu ausgehen kann: nun aber ist leicht einzusehen, daß, wenn er in dieser Selbstständigkeit in der Idee vorhanden wäre oder auch, auf irgend eine Veranlassung hin auftreten würde, er die Idee so turbi-

ren müßte, daß dieselbe als Idee nicht nur Noth litte, sondern in der That aufhörte, sich als solche halten zu können. Es muß nemlich bedacht werden, daß die Idee selbst nichts anderes ist, als das Resultat der Momente, aus denen sie sich entwickelt, da ein fertiges Vorhandenseyn derselben vor diesen Momenten dieselbe überhaupt unnöthig und auch unbegreiflich machen würde. Sind aber die Momente die hier sich entwickelnde Idee selbst, so folgt mit sehr einfacher Consequenz, daß in dem Augenblicke, in welchem dieselbe in ihrer selbstständigen Beschaffenheit auftreten, die Idee selbst in dieser Beschaffenheit erscheint, oder in dieselbe herabgezogen wird. Nun ist das selbstständige Auftreten der Momente in ihrer eigenen Beschaffenheit die Natur und ihr Seyn das natürliche, und auf diese Weise würde ein selbstständiges Auftreten der Momente der Idee in ihr sie zur Natur bestimmen, und ihr den Charakter des natürlichen Seyns verleihen. Daß aber das ideelle Seyn und das natürliche Seyn in directem Gegensatze stehen, und sich gegenseitig ausschließen, ist bekannt. Es geht also hervor, daß in dem Augenblick, wo die Momente der Idee selbstständig auftreten, diese aufhört, Idee zu seyn. Sollte aber dieß auch erst am Schlusse eintreten, so wäre immerhin das Ereigniß ein äußerst mißliches. Denn für's Erste läßt sich gar kein Uebergang von einem solchen ideellen Seyn zu einem natürlichen denken, da schon das Prinzip des Natürlichwerdens bereits ein Natürlichseyn, und jeder Anfang derselben bereits selbst Natürlichseyn ist; es entstünde also hier eine Continuation der Natürlichkeit nach vorn gegen den Anfang hin, die die Existenz der Idee, als solche, überhaupt gefährdet. Sodann aber ist nicht abzusehen, wodurch das Eintreten der selbstständigen Wirksamkeit der Momente veranlaßt werden könnte, als eben durch ihre Selbstständigkeit. Diese ist aber i h r e Wirksamkeit und nicht die der Idee, es muß also dieselbe, wenn sie irgend wo auftreten soll, da auftreten, wo jene Momente überhaupt eintreten. Oder vielmehr ihre Selbstständigkeit ist nur dann möglich, wenn sie überhaupt nicht in Begriffsbestimmungen umgewandelt worden sind; oder mit andern Worten: das Seyn als solches wird nicht durch einen seyenden oder verlaufenden Prozeß in die Idee aufgenommen, sondern es tritt als solches in seiner Selbstständigkeit auf, ehe es zur Idee wird, und wenn es einmal zur Idee geworden ist, so kann es aus

derselben nicht mehr entlassen werden, wodurch aber eben jene Identität des Denkens und des Seyns aufgehoben wird. Vielleicht sieht man hier auch auf den abstract gleichgültigen Charakter der Idee hin, gegen welche auch die Natur keine Einwirkung und Selbstständigkeit haben können, allein in diesem Falle ist theils nach den früheren überhaupt gar keine Entwicklung möglich, theils aber muß das System selbst diese Fassung verlassen, wenn von einem Triebe zum Uebergang, von einem Ernst der Gegensätze, ja selbst von einem Einwirken der Objecte gesprochen wird.

Wir sehen somit, daß, wenn wir die Idee als den sich selbst wissenden Begriff auffassen, das Uebergehen derselben in die Natur in directem Widerspruche mit ihrem Wesen steht. Dasselbe gilt natürlich auch von der Fassung der Idee, nach welcher sie die bloß denkende, d. h. das bloß abstracte Schema des Denkens ist; soweit sich überhaupt von ihr als solcher reden und irgend etwas concretes mit ihr in Verbindung setzen läßt. Nicht günstiger aber sind die Auspicien für die Idee, als allgemeine Substanz aufgefaßt. Im strengen Sinne nemlich läßt sich, wie wir oben gezeigt haben, von einer allgemeinen Substanz gar nicht reden, indem jede als solche vermöge der Form ihres Seyns eine besondere ist, oder die Substanz als solche hat das Prinzip der unendlichen Singularität in sich, so daß sie eo ipso auch als sehr allgemeiner Stoff dennoch Einzelnes ist. Sie existirt daher, da sie nichts in sich haben kann, das sie in der Allgemeinheit, die ihrem Wesen widerspricht, zurückhielte, auch nur als eine unendlich specialisirende; hier kann also von einem in sich vollendet und selbstgenügsam Abgeschlossenen gar keine Rede seyn.[1] Nehmen wir aber auch die uneigentliche Fassung des Begriffes Substanz als des in der abstracten Form der Idee oder des Denkens sich haltenden Seyns, so ist dennoch auch von hier aus keine Möglichkeit zu einem Uebergange in die Natur abzusehen. Denn es ist gleichfalls schon oben

1) Von einer solchen Existenz des Allgemeinen der Idee muß Hegel freilich sprechen: W W. XIII. S. 37. Die Idee ist in ihrem Inhalt noch in sich concret, sowohl an sich, und ebenso ist es das Interresse, daß es für sie heraus sey, was sie an sich ist. S. 35. „Es kommt Vielfaches hervor, das ist aber alles im Keime schon enthalten, freilich nicht entwickelt, sondern eingehüllt und ideell.“ (Das Letztere sollte freilich der Fall seyn!)

gezeigt worden, daß die Quantität des ideellen Seyns in keinem directen Verhältnisse zu den quantitativen Bestimmungen des natürlichen Seyns gedacht werden kann. Ebenfalls läßt sich leicht nachweisen, daß eine Allgemeinheit die unmittelbar sich zur Einzelnheit bestimmt und selbst in dieselbe übergeht oder gar vollends in dieselbe übergehen muß, durchaus nicht eine absolute Allgemeinheit sey, die überhaupt als die ewige Ueberwindung und daher das ewige Seyn der Quantitätsbestimmungen an und für sich gefaßt werden muß. Setzt man nemlich das Allgemeine den einzelnen Bestimmungen gegenüber, so daß jenes in diese übergeht und in denselben erscheint, so ist jenes nur gegen dieses das Allgemeine, es ist das Allgemeine von diesem einzelnen, und so nur relativ allgemein. Steigen wir aber dann in der Scala dieses relativ Allgemeinen bis zum summum genus hinauf, indem wir nur stets das Seyn nach seiner allgemeinen Bestimmtheit in die höheren und zuletzt in die höchsten Stufen hinauftragen, so haben wir dennoch hier nichts weiteres vor uns, als das allgemeinste, und bloß die zufällige Qualität seiner Bestimmtheiten ist es, was es zu diesem Allgemeinsten macht. Indessen, da es dieses Allgemeinste seyn soll, so bestimmt es sich gleichwohl zu einem besondern einzelnen seinen Einzelnheiten gegenüber, und ist somit trotz seiner Allgemeinheit, wie jedes relativ Allgemeine ein einzelnes. So mag z. B. der Sauerstoff oder solche elementarische Potenzen viel allgemeiner seyn, als die einzelnen Gestalten, in welchen er zu irgend einer besondern Individualität verbunden auftritt, dennoch ist er in sich betrachtet, ebenso einzeln, also die einzelnste dieser Individualitäten. So aber ergibt sich, daß eben weil ein solches Allgemeinstes immer wieder nur zu einem relativ allgemeinen und somit einzelnen wird, ein solches als Allgemeines überhaupt gar nicht und nirgends möglich ist, und also den Quantitätsbestimmungen des natürlichen Seyns gegenüber es nur eine solche Art von Quantität gibt, die Nichtquantität, oder die ewige Ueberwindung der Quantität, also auch die Nicht-Allgemeinheit, die Nichteinzelnheit ꝛc. ist, d. h. diese ewige Wahrheit der Quantität steht in keinem directen oder auslaufenden Verhältniß zu den endlichen Quantitätsbestimmungen. Denn sobald ein solches Verhältniß gesetzt würde, so müßte nothwendig jene absolute Quantität plötzlich zur bloß relativen Allgemeinheit herabsinken, da das Aus-

gehen des Einzelnen nur von ihm als dem Allgemeinen möglich wäre, wodurch es sich nothwendig zum Allgemeinen dieses Einzelnen bestimmen würde. Diese Veränderung der absoluten Quantität aber in sich wäre nicht nur eine durchaus grundlose, sondern eine absolut unmögliche, weil nach dem obigen nicht das bloße Generalisiren die Quantitätsbestimmungen zur absoluten Quantität erhebt, und überhaupt aus ihrer Specialität erheben kann, sondern eine andere Form des Seyns überhaupt es ist, nemlich die absolute Ueberwindung seiner selbst und die absolute Rückkehr zu sich selbst, die die Quantität aus seinen endlichen Formen herausreißt, und sich aber dann der Allgemeinheit und Einzelnheit derselben gleichmäßig entgegensetzt. Es müßte also durch einen directen Uebergang dieser absoluten Quantität, (der „allgemeinen, absoluten Substanz") dieselbe in eine ihr selbst widersprechende und von ihr absolut ausgeschlossene Form des Seyns übergehen; denn es ist leicht begreiflich, daß, da jene absolute Quantität nur durch Aufhebung der Form des Seyns zu Stande gekommen ist, dieselbe nun nicht auch zugleich diese Form wieder selbst seyn kann, indem nicht Inhalt und Inhalt, sondern Form und Form absolut trennende und ausschließende Momente sind. Es ist daher das Zugleichseyn nicht möglich, ebenso wenig aber auch die Veränderung der Form in diese Form, da das Eintreten dieser Veränderung nichts anderes beweisen würde, als daß die Erhebung aus der vorangehenden Form oder die Ueberwindung derselben keine wahrhafte gewesen sey, nicht eine solche, die wieder zur ruhigen Gleichheit mit sich selbst gekommen wäre. Oder, da ein Zugleichseyn beider Formen und somit auch ein Gemischtseyn derselben nach dem obigen unmöglich ist, ein Nochnicht-Seyn aber der einen Form aus der andern nur ein Gemischtseyn beider seyn könnte, so folgt nothwendig, daß entweder die absolute Quantität noch gar nicht ist, sondern in den Banden der endlichen und der Form ihres Seyns gefangen liegt, oder aber, daß sie es ganz ist, daß sie vollkommen, absolut zu sich selbst hindurchgedrungen ist, daß das endliche Seyn ihr einwirkungslos zu Füßen liegt; — daß also auch zuletzt eine Veränderung der absoluten Quantität zur endlichen und den Bestimmungen derselben schlechterdings unmöglich ist. So hat sich auch uns hier der schon früher ausgesprochene Satz bestätigt, daß das unmittelbare Anstoßen der Sphäre einer Form

des Seyns an die Sphäre einer andern, oder das unmittelbare Hervorgehen einer Form des Seyns aus einer andern ihre Natur in die vorangehende continuire, und dieselbe in ihr eigenes Wesen herabziehe. Daß dieser Satz auch das Hervorgehen der Natur aus der Idee, welche beiden Sphären sich als verschiedene Formen des Seyns gegen einanderstellen und stellen sollen, überhaupt und in jeder Art und Weise schlechtweg verbietet, ist an sich klar; indessen ist noch zu erwägen, daß wenn auch in unserm jetzigen Falle das Unmögliche als möglich gesetzt und gläubig angenommen werden sollte, doch hier im Ganzen nichts gewonnen ist. Denn immerhin muß jene Veränderung der absoluten Quantität in die bloß noch relative Allgemeinheit zugegeben werden, da, wie schon oben gezeigt wurde, die absolute Quantität in gleichem Verhältnisse zu allen Bestimmungen der endlichen Quantität, also zur Allgemeinheit und Besonderheit steht; sie hätte also keinen Grund, weder zu dem einen noch dem andern sich zu bestimmen. Es ist also das Schema der endlichen Quantität, das hier den Ausschlag geben muß; und wenn hier das Einzelne aus dem Allgemeinen hervorgeht, so muß diese relative Allgemeinheit gesetzt seyn, d. h. die absolute Quantität und die Form ihres Seyns muß sich gleicher Weise in diese relative Allgemeinheit verändrn; dann aber geht, wie leicht zu erachten ist, weil das erste das absolut Unbegreifliche ist, die Einzelnheit des natürlichen Seyns nicht aus der absoluten Quantität, sondern nur aus der relativen Allgemeinheit hervor; und es ist somit die allgemeine Substanz als die sich zur Natur bestimmende nicht die ideelle Substanz oder die Idee, sondern nur die Allgemeinheit eines endlichen Seyns, deren Wesen es ist nicht zu seyn, sondern sich zu besondern und überzugehen. Das Werden der Natur wäre also bloß aus ihrer Allgemeinheit, die aber keine Macht hat, sich in sich zu halten, nicht aus der Idee. Ihr ferneres Verhalten zur Idee aber, obschon sie ursprünglich zur relativen Allgemeinheit sich verändert haben soll, bestimmt sich, da dieser ganze Prozeß nur nach ihrem Schema sich vollzog, nicht nach einer in der Idee begründeten Norm, woran die Idee selbst hätte thätigen Antheil nehmen können, sondern es ist ein einseitiges, daher gleichgültiges, fremdes und in der That gar keines.

So stehen wir also hier an dem Rande einer unabsehbaren

Kluft, zu deren Uebersetzung alle Hegel'schen Verbindungsmittel uns ganz und gar im Stiche lassen, indem die Idee, wie es doch die ursprüngliche Fassung des Satzes, daß das Denken gleich dem Seyn sey, verlangt hätte, auf keinerlei Art und Weise in die Natur überzugehen vermag. Und wie sich uns früher gezeigt hat, daß die neutrale Gleichsetzung des Denkens und des Seyns sich als unwahr erwies, so hat sich nun jetzt erwiesen, daß ein hienach verlangter directer Uebergang von dem Denken zum Seyn ein sich selbst widersprechendes Problem sey. —

3.

Thun wir aber nun einen kühnen Sprung und versetzen uns rücksichtslos in die Sphäre der Natur oder der Idee in ihrem Andersseyn, um zu erforschen, wie die Hegel'sche Grundanschauung sich hier hält, so tritt uns hier als die erste Frage die entgegen: In welchem Verhältnisse steht die Natur gegen die Idee?

Auch hier stoßen wir freilich, wie nach den Vorgängen zu erwarten ist, auf verschiedene Anschauungs- oder Vorstellungsweisen.

Zuerst wird die Natur von Seiten der Herrlichkeit der absoluten Idee in ihrer ewigen Klarheit, in dem reinen Aether ihres Lichtes betrachtet; hier muß dann auch die Natur derselben absolut durchsichtig bleiben; das Finstere, Nächtige, das aber freilich mit der Natürlichkeit unmittelbar zusammen hängt, wird nothwendig aus der Anschauung ausgeschlossen. Da aber das Natürliche, insofern in ihm das Seyn aus dem Denken entlassen, seiner eigenen ohnmächtigen und unbewußten Darstellung anheim gegeben ist, von jener Turbirung, welche Verwirrung und Chaos in den reinen Aether des Gedankens nothwendig bringen müßte, durchaus nicht zu trennen ist, so muß die Natur von dieser Seite her der Natürlichkeit der Anschauung entkleidet werden, sie tritt auf mehr bloß als das System der besondern Ideen, oder als ein Reich der Ideen, kurz sie wird idealisirt. Hier heißt es dann: „der Herr, die reine Substanz geht zwar zur Aesserung fort, aber die Art der Hervorbringung ist die reinste selbst körperlose, ätherische Aeusserung, das Wort, die Aeusserung des Gedankens, als der ideellen Macht, mit deren Befehl des Daseyns nun auch das Daseyende wirklich in stummem Gehorsam unmittelbar gesetzt ist. Das Hervorgebrachte ist sein (Gottes) Werk, das gegen ihn keine Selbstständig-

keit hat, sondern nur als der Beweis seiner Weisheit, Güte und Gerechtigkeit da ist.“ [1] Hier ist dann die Natur bloß das Territorium der Anschauung, in welchem sich das Absolute, nach der Glaubenslehre, „in dem Entstehen und dem Vergehen der endlichen Geister ewig selbst anschaut.“

Allein von einer andern Seite her, nach Consequenzen, die in der Sache selbst liegen, wird eine ganz andere Vorstellungsweise verlangt. Die Idee ist die blos im abstracten Elemente des Gedankens sich befindliche, es fehlt ihr die Erfüllung, die Concretion, es ist keine Ausübung der Energie, kein selbstständiges und befriedigtes Auftreten der Beschaffenheiten, kein fühlbarer Unterschied in sich vorhanden; und eben dieser Mangel an Befriedigung treibt über jene ätherische und von dieser Seite her langweilige Anschauung hinaus; es soll Kampf und Ernst und ein freies ungebundenes Spiel der Kräfte und Gegensätze, die Härte und Undurchdringlichkeit des Unbewußten eintreten, und hier sinkt nun die Natur auch in der Anschauungsweise in die reelle Natürlichkeit und in die (hinsichtlich der Form) strenge Gegensätzlichkeit gegen das Denken herunter. [2]

Diese beiden Anschauungsweisen nun sind im Hegel'schen Systeme sichtlich vorhanden, und greifen, wie dieß bei der Idee der Fall war, in der ferneren Entwicklung, namentlich bei den Anhängern des Systems, unzähligemal durcheinander, je nachdem das Bedürfniß die eine oder die andere mehr oder weniger verlangt; häufig auch treten dieselben, aber in unbewußter und unbefangener Mischung, zugleich auf, wodurch die Zahl der Widersprüche, die einer unbefangenen Betrachtung sich entgegenstellen, in's Unglaubliche, Anfangs- und Endlose sich vermehrt.

Indessen muß sich aus der Natur der Sache selbst die zweite Anschauung als die einzig consequente und den Prämissen gemäße ergeben.

Es ist nämlich schon oben ausgesprochen, daß es als das Wesen des Idealen oder Denkens angesehen werden muß, zu verallgemeinern oder die Unterschiede, die für sich immer endliche sind, aufzuheben, wonach wir alles Besondere, das in einer Idee sich findet, immer noch als eine Einwirkung der Natürlichkeit in derselben an-

1) Hegel, Aestetik, I. 481 Vgl. auch die oben citirte Stelle WW. XIII. S. 40. und 41.

2) Vgl. die unten angeführte Stelle Religionsphilosophie I. 53.

zusehen haben. Darum ist es immer Aufgabe der Erkenntniß, das Einzelne im Allgemeinen zu schauen. In Folge hievon aber ist dann nicht einzusehen, wie aus der allgemeinen absoluten Idee das System der besonderen Ideen erfolgen sollte, wenn nicht hier überhaupt das Gebiet der Idealität aufhört, und man in die Sphäre des natürlichen Seyns übertritt. Man möchte vielleicht sagen: es könne ein immanentes Sichbesondern der allgemeinen Idee zu den besondern eintreten, ohne daß dadurch ein Entlassenwerden der Idee in das Gebiet der Natürlichkeit stattfinden müsse. Allein offenbar ist die Idee nur dadurch Idee, daß in ihr die Unterschiede des Seyns aufgehoben sind, und in wie weit sie sich noch in diesem befindet, ist sie selbst in der That noch nicht über das Seyn hinausgekommen, sie kann daher auch noch nicht Idee, geschweige denn die absolute genannt werden; setzen wir daher ein immanentes Besondern der Idee in sich, so kann diese Specification durchaus nicht aus der Idee als solcher hervorgehen, weil sie die Aufhebung einer solchen Specification ist, sondern aus dem Seyn selbst, das in der Idee aufgehoben wurde. In wie weit dann jedoch das Seyn mit den endlichen Bestimmungen, in die es an und für sich übergeht, in der Sphäre der Idee wirksam auftritt, in so weit ist es noch nicht überwunden oder aufgehoben, oder mit andern Worten: die Idee ist noch nicht Idee. Diese Consequenz gilt übrigens, wollte man die Idee als im abstracten Elemente des logischen Denkens auch so oder so fassen, so weit, als man überhaupt noch das Denken dem Seyn und zwar dem natürlichen gegenübersetzt, und das Schema derselben, sey es auch noch so abstract, festhält. Denn immer ist das Denken das absolut Allgemeine, das Seyn aber das relativ Einzelne, und es kann demnach auch das Allgemeine und Verallgemeinernde, zur wahren absoluten Allgemeinheit Erhebende, nicht auch zugleich das die Einzelnheit W i r k e n d e und u r s ä c h l i c h Veranlassende seyn. Denn in jedem Falle müßte es hier in eine Thätigkeitsweise übergehen, die der Form seiner Existenz, nach welcher es genannt ist, schnurstracks widerspräche, oder müßte es dieselbe von sich ausschließen. Die beiden Acte aber, der ursächlichen Wirkung auf natürliche an seine eigene Beschaffenheit sich verlierende Weise, und der Aufhebung dieser hieraus resultirenden Unterschiede, oder schon vorher des Seyns, in so weit es

dieser Sphäre angehört, in zeitlicher Anschauungsweise auseinander zu setzen, heißt vorstellen (— wobei man bald in dieses, bald in jenes Bild übergeht —), keineswegs aber denken. Indessen, wenn wir uns auch auf das System der besondern Ideen einlassen und darauf nicht weiter reflectiren, wie sie entstanden und woher sie wohl gekommen seyn mögen, so geben sie, so fern wir sie in sich festhalten, von selbst zu verstehen, daß sie für sich unmöglich seyen, und daß man daher auch bei ihnen nicht stehen bleiben dürfe, sondern über sie hinaus dennoch zu jener Einzelnheit fortschreiten müsse, die, der Idee oder dem Denken entgegengesetzt, auf eigene Weise ist und sich ausdehnt. Es sind nemlich in der besondern Idee offenbar zwei Elemente verknüpft, die in einem directen Gegensatze und Widerspruche zu einander stehen. Die Idee ist einerseits ein bestimmtes Einzelnes, sollte sie auch diese Einzelnheit in der Form der Gattung haben, und dann andererseits als Idee die Aufhebung der Einzelnheit des unterschiedenen Seyns überhaupt. Darum erscheint sie das einemal als Gattung; dann aber als Aufhebung des Unterschieds überhaupt findet sie sich auch in der Bestimmtheit der Gattung an ein ihr völlig Fremdes, Gleichgültiges und Unzugehöriges gebunden. Betrachten wir sie nemlich als Idee, so erscheint dieß Besondere als das von ihr getrennte, das keine Bedeutung hat, als daß darüber hinweggegangen wird; wie sie denn dieß auch wesentlich vollzieht, und deßwegen plötzlich zurücksteigt, bis sie wiederum bei sich selbst angekommen ist. Wollten wir irgend eine besondere Idee für sich fassen, und bei ihr aufhören, so wird sie nothwendig uns unter den Händen in ihre Einzelnheit zerrinnen oder wieder zu sich selbst zurückkehren. Denn es ist nicht wahr, daß die Idee je Löwe oder Hund ꝛc. ist, sie ist das eine so gut als das andere, oder weder das eine noch das andere, sondern sie ist nur Idee, das über die einzelnen endlichen Unterschiede zu sich gekommene Seyn; sie bleibt deßwegen auch nie bei einer Einzelnheit, sondern kehrt zurück zum Allgemeinsten und von diesem zu sich selbst. Die Idee ist also als besondere für sich unmöglich; es muß, um sie zu erhalten, über sie hinausgeschritten werden zu demjenigen Elemente, das an und für sich die Besonderung und als dessen Produkt die Vereinzelung ist, und welches auch, wenn je von besondern Ideen die Rede seyn soll, in dieser schon das

Princip der Besonderung bildet. Dieß ist nun das Gebiet des natürlichen Seyns, und zu diesem muß die Idee übergehen, und als solche steht die Natur der Idee gegenüber. Diese leistet erst dasjenige, was verlangt wird, nemlich die Wirklichkeit. In dem Gebiete der Idee selbst, wo ein Ding ja nie, wie es selbst beschaffen ist, auftreten, nicht selbst wirken kann, sondern immer in seine allgemeine Bestimmtheit und weiter über sich selbst hinaus aufgehoben wird, wird dieß umsonst angestrebt.

So erweißt sich also die erste Stellung der Natur zur Idee als unmöglich, weil weder in der Idee selbst zur Setzung, noch auch in dem Systeme der besonderen Ideen, sobald sie bloß von der Idee aus gesetzt werden sollen, eine Möglichkeit sich nachweisen läßt, sich als besondere in der That zu halten. Es muß also nothwendig der Natürlichkeit Thor und Riegel geöffnet werden. Eine den Worten nach verschiedene Auffassungsweise des fraglichen Verhältnisses gibt Hegel in der Phänomenologie des Geistes, wo es in einer Stelle heißt: „Es sey zwar wohl die Idee an sich die ungetrübte Gleichheit und Einheit mit sich selbst, der es kein Ernst sey mit dem Andersseyn und der Entfremdung, so wie mit dem Ueberwinden dieser Entfremdung. Aber dieses An sich sey die abstracte Allgemeinheit, in welcher von seiner Natur, für sich zu seyn, und damit überhaupt von der Selbstbewegung der Form abgesehen werde. Und wenn man auch Form und Wesen gleich setze, so sey es doch ein Mißverstand, zu meinen, daß das Erkennen sich mit dem Ansich oder dem Wesen begnügen, die Form aber ersparen könne. Gerade, weil die Form dem Wesen so wesentlich sey, sey dieses nicht bloß Wesen, d. h. als unmittelbare Substanz oder als reine Selbstanschauung des Göttlichen zu fassen, sondern eben so sehr als Form, und der ganze Reichthum der entwickelten Formen.“[1] Wir hätten also in der Natur das Reich der Formen des ewig und abstract an sich Seyenden und zwar dieß als seine Selbstbewegung; allein die Anschauung kommt im Allgemeinen mit der obigen überein und theilt auch ganz und gar ihr Schicksal. Denn wenn das Wesen zur vollkommenen abstracten Gleichheit herabgesunken ist, so ist die Selbstbewegung der Form, oder das Streben nach Form ebenso wenig einzusehen, als die Möglichkeit der Formen, die

1) A. a. O. S. 15.

bloß Formen seyn sollten. Sie müssen Formen von Wesen seyn, da aber das Wesen das abstracte Gleichgültige und Todte ist, so sind sie nur Formen dieses Wesens, das freilich seinerseits unmöglich und das absolut ungeformte ist. Denn es sollte sich leicht erkennen lassen, daß, wenn das Princip der Einzelformirung in der Form selbst läge, überhaupt gar keine Form möglich wäre, sondern dieselbe in einem unendlichen und unerfüllbaren Streben sich verzehren müßte. Wird aber dieß zugegeben, so kann dann von einem abstracten, zur Gleichheit heruntergesunkenen Wesen keine Rede mehr seyn, das ohne dieß dem oben schon Gerichteten und widersinnig Befundenen in allen seinen Dependenzen anheimfällt,[1] sondern wenn Formen der Idee gegenüber treten, so müssen sie aus einem in die Natürlichkeit gesunkenen Andersgewordenseyn derselben sich gegenüber stellen, und wir finden uns wieder auf das zweite Verhältniß zwischen Idee und Natur hingetrieben.

Freilich fragt es sich nun, in welchem Verhältnisse stehen sofort die Idee und die Natur, welche der Idee zu ihrer Verwirklichung dient? Dieß ist eine schwierige Frage, die namentlich auch die moderne Schule viel Kopfverbrechen gekostet hat, in der sie sich aber auch nie gehörig zurecht gefunden, und der Natur der Sache nach, so lange die Befangenheit in dem Systeme fortdauert, auch nie zurecht finden wird. Das meint sie einzusehen, daß man das Allgemeine oder die Idee nicht jenseits des Einzelnen oder der Natur setzen dürfe, weil es dadurch zu einer leeren Abstraction würde[2] oder sich gegen die Einzelnheit endlich bestimmen und selbst zu einem einzelnen herabsinken würde.[3] Weil

1) Auch hier kommen wir wieder zuletzt auf ein bloß subjectiv gefaßtes Schema von Wesen und Form, das in letzter Instanz fern von der Sache gehalten wird, hier aber auch unmittelbar sich auflöst, wie oben das bloße Schema des Denkens, und zwar auch theils in einem ununterscheidbaren absoluten Prozeßacte erscheint, theils in einzelnen im System auftretenden und wirklich verlaufenden Entwicklungen. Ueber eine etwaige freilich unmögliche Erklärung des Triebs nach Selbstbewegung zur Form siehe oben S. 146.

2) Cfr. Hegel, Religionsphilosophie I, S. 53. f. v. S. 60 Anm.

3) Michelet, die Persönlichkeit Gottes S. 79: „Statt ein solches Allgemeines, wie eine bestimmte Idee ist, oder auch das absolut allgemeine Princip der Dinge zu ehren, wenn man ihm eine gesonderte Existenz verschaffen, oder einen ganz apparten Thron in irgend einem Theile der Welt, etwa in einer Centralsonne, aufbauen will, wird es auf diese

das Allgemeine nur in dieser Relativität von der Schule gefaßt werden kann, so werden alle diejenigen bedauert, die ein Allgemeines überhaupt — sey es auch in seiner absoluten Gestalt — der Endlichkeit gegenüber anzunehmen sich getrieben finden. Was ist aber nun zu machen? Das Allgemeine soll doch seyn und das Einzelne soll auch seyn, und doch dürfen sie nicht jenseits von einander existiren. Da ist nun der Ausweg der: das Allgemeine ist nicht jenseits, sondern in dem Einzelnen in der Natur, es ist der innere Grund, das Innere, das immanente Wesen oder die intelligible Substanz des Universums.[1] Die Propositionen werden also getauscht, anstatt „jenseits" heißt es hier „in". Aber wer sieht nicht die Kurzsichtigkeit und die unbegreifliche Beschränktheit ein, welche die hohe Freude über diese Aushülfe begleitet, und die sich sobald als nichtig erweißt? Ist etwa „in" besser als „jenseits", handelt es sich etwa bloß um ein räumliches Nähergerücktseyn? Wer so denken mag, der beweißt, daß er über die Räumlichkeit im Denken noch nicht hinaus ist, und dem muß man freilich sagen, daß das auch das „in", auch das allerinnerste ganz immanente außerordentlich Grundhafte eben dennoch nichts mehr und nichts weniger, als ein Jenseits ist. Nun weiß man freilich noch zu sagen, daß das Allgemeine diejenige innere Substanz aller Dinge sey, welche sich nur in ihre eigene Momente aus einander legt, und meint vielleicht, aufmerksam gemacht, hiedurch jener Räumlichkeit der Anschauung zu entgehen; aber mit Nichten! denn auch die moderne Schule bezeichnet das Allgemeine als die intelligible Substanz der Dinge, oder als die objectiven Gedanken. Nun aber entsteht hier natürlich die Schwierigkeit, vor allem anzugeben: wie denn dieses Allgemeine in die Einzelnheit und seine Natürlichkeit übergehe, und wie es sich, übergegangen, in demselben erhalten könne. Die Ausflucht, wozu sich auch Michelet in der mehr genannten Schrift versteht,[2] nemlich hier die besondern Ideen als einen Kreis von Allgemeinheiten einzuschieben, in denen daher das

Weise vielmehr zu einem ganz beschränkten endlichen Wesen herabgesetzt." In der That eine unerhörte Belehrung!

1) A. a. O. S. 81.

2) Ibid. S. 83: „Das Allgemeine, indem es sich in sich selbst bestimmt, entfaltet sich zu einem Kreise von Allgemeinheiten."

Allgemeine sich nicht verliere, ist schon oben als eine unzureichende signalisirt worden. Es ist ja eine längst bekannte Sache, daß Sphären, die eine sogenannte qualitative Differenz von einander trennt, durch keine Zwischenglieder vermittelt werden können. Sie vermöchten es nur so, daß sie theils die Natur der einen, theils die der andern Sphäre gemeinsam in sich vereinigten. Wäre dieß aber möglich, und nicht schon von vornherein als unmöglich verworfen; so bedürfte es doch wirklich der abhelfen sollenden Zwischenglieder nicht. Nehmen wir aber auf eine Zeit diese Anschauung an, so fragt es sich in der That dennoch, wie kann das Verhältniß vom Allgemeinen und Einzelnen so gedacht werden, daß man einem gefürchteten „Jenseits", einer endlichen Schranke entgeht? Das Allgemeine als objectiver Gedanke, und auch die besondere Idee als Allgemeinheiten, also ebenfalls als Gedanken, sind doch gewiß nicht die Einzelnheiten, diese natürlichen Existenzen, sollten auch diese die Einzelnheiten des Allgemeinen seyn. Denn wenn sie gesetzt sind, so sind sie als solche vorhanden, und als natürlich vorhanden, haben sie eine sehr handfeste und undurchdringliche Existenz; entweder bleibt also das Allgemeine, auch wenn es das Einzelne gesetzt, bei sich selbst zurück, oder dasselbe geht in die Einzelnheit über; aber dann ist gewiß kein Allgemeines, sondern nur noch Einzelnes vorhanden, und es ist mit der Herrschaft des Allgemeinen aus. Da nun letzteres eine absolute Unmöglichkeit auch nach dem Sinne der modernen Schule ist, so muß das erstere stattfinden. Es ist also das Allgemeine und das Einzelne da. Das sieht die moderne Schule selbst wider ihren Willen. Das Allgemeine, sagt Michelet,[1] kommt zwar im Einzelnen zur Wirklichkeit, fällt aber damit eben in die Sphäre der Veränderlichkeit. Was sich verwirklicht, ist indessen stets das Allgemeine, und das sich verändernde immer nur das Einzelne. Der allgemeine Lebensprozeß der Gattungen besteht also nur darin, sich aus einer Reihe von Einzelnheiten zurückzuziehen, um in andern zur Erscheinung zu kommen." Es ist also ein sich Verwirklichendes, ein sich Zurückziehendes, und ein sich Veränderndes, oder eine Reihe von Einzelnheiten, in die die Gattung übergeht und aus denen die Gattung und das Allgemeine sich zurückzieht, vorhanden. Dieses sich Verändernde, diese

1) Michelet, a. a. O. S. 87.

Basis des Rückzuges kann vernünftiger Weise nicht auch zugleich das sich Verwirklichende und das Zurückziehende selbst seyn. Denn die Verwirklichung durch eine an sich selbst befindliche Veränderung ist eine eben so ungewohnte und unsinnige Art der Verwirklichung, als das Sichzurückziehen dessen, aus dem man sich zurückzieht, ein Sich-Zurückziehen ist. Also das Einzelne, ist es auch vom Allgemeinen gesetzt, und wenn es auch sein innigstes Bestreben sein muß, zum Allgemeinen hinaufzusteigen, ist doch zur Zeit, wo es von diesem Bestreben erfüllt ist, dennoch noch nicht zum Allgemeinen hinaufgestiegen, es ist ein Einzelnes, das nicht das Allgemeine ist, das Allgemeine ist also auch in ihm nicht als Allgemeines, sondern als Einzelnes. Ist nun das Allgemeine dieses Einzelne, das nicht das Allgemeine ist, so ist es eben überhaupt nicht, so leid es uns auch um dasselbe thun sollte; ist es aber dennoch, so ist dann das Allgemeine und das Einzelne. Mag es nun neben, in, unter, auf oder über dem Einzelnen seyn, was verschlägt es, es ist immerhin jenseits des Einzelnen; ob es aber dadurch gegen das Einzelne sich bestimme, beschränke und verendliche, das ist freilich eine andere Frage. Die moderne Schule sieht sich leider in die Nothwendigkeit versetzt, dieselbe zu bejahen. Oder sagt man vielleicht, die Allgemeinheit ist gerade die Totalität dieser Einzelnheiten, und „diese sind deßwegen ewig, weil sich das Allgemeine ewig verwirklichen muß“.[1] Aber, so fragen wir für's erste, wo ist es diese Totalität, etwa in diesen Einzelnheiten? Aber diese Einzelnheiten schließen als solche sich gegenseitig streng von einander aus, es ist keines in dem andern, sondern ein jegliches ist das Andere gegen Anderes; ist also die Allgemeinheit in ihnen, so ist sie eine durchaus zersplitterte, und es liefert also gerade diese Totalität der Einzelnheiten, die das Allgemeine seyn soll, den besten Beweis davon, daß es nicht diese Einzelnheiten und auch nicht in den Einzelnheiten ist, sondern ganz wo anders, mag nun auch die Wohnung, die hiezu für nothwendig erachtet wird, sich befinden, wo sie will. Und muß das Allgemeine, das in jedem Einzelnen steckt, auch in dem andern sich finden, so darf es überhaupt kein anderes seyn, als das, welches in dem andern ist, weil es sonst selbst einzeln wäre, es muß also in diesem und jenem zugleich, d. h.

1) Michelet, l. c.

weder in diesem noch in jenem seyn, es wäre somit die Continuität des Allgemeinen aufgehoben. Das ewige Seyn aber der Einzelnheit ist gerade die schlimmste Eigenschaft derselben. Denn es führt das Allgemeine selbst in einen schlecht unendlich sich bloß wiederholenden Act ein, so daß aus demselben unmöglich überhaupt ein wahres Allgemeines hervorgehen kann, so wie dieses überhaupt nie das wahre Allgemeine war. Denn das Allgemeine, das immer in das Einzelne über- und immer aus demselben hervorgeht, ist das immer sich blos wiederholende Ueber- und Hervorgehen. Das immer sich Wiederholende aber ist nichts weniger, als das wahrhaft und absolut Allgemeine, sondern es ist die ewige Veränderung, die, weil sie nie zu ihrem Ziele, d. h. zu sich selbst gelangt, sich selbst wieder immer das absolut Andere wird. So ist also das Allgemeine eben so gut als das Einzelne, das sich Verändernde, d. h. beide hören in der That auf, verschieden zu seyn. Es kann auch nicht gesagt werden, indem das Allgemeine das Absolute sey, so sey es in dieser Veränderung bloß das sich Verwirklichende: die Consequenz ist vielmehr die: ist es wirklich das Allgemeine, so ist es die Aufhebung eines solchen schlecht unendlichen Prozesses der planlosen Wiederholung — denn dieß ist sie als unaufhörlich — geht es aber in diesen Prozeß ein, so geht es auch in die Natur desselben ein. Denn nicht, indem das absolut Allgemeine in diesen Prozeß eingeht, wird diese ewige Wiederholung als schlecht unendliche eine absolute, sondern vielmehr weil das absolut Allgemeine und der ewige Wiederholungsprozeß widersprechende Begriffe sind, deßwegen geht es nicht in denselben ein, oder vielmehr es ist die Ueberwindung desselben, d. h. die Ueberwindung so, daß er nun nicht mehr ist. Hiemit ist dann auch die letzte Ausflucht schon zum voraus abgeschnitten, die darin besteht, daß man das Einzelne von der Macht des Allgemeinen beständig aufgehoben wissen will, so daß man also nie sagen könne, es sey das Allgemeine in irgend einem Momente das Einzelne: da es ja als die schlechthinige Aufhebung desselben sich erweise. Es muß nemlich alsbald einleuchten, daß auf diese Weise entweder die beiden Momente, das Allgemeine und das Einzelne, eine geschiedene Existenz von einander haben müssen; oder wenn dieß nicht der Fall ist, kommt noch ein viel bedenklicheres Resultat zum Vorschein. Das Allgemeine

ist das Einzelne und verwirklichet sich in demselben, um sich aber nicht in demselben zu zersplittern und verlieren, so hebt es das Einzelne wieder auf und kehrt aus demselben zu sich zurück; beides sind sonach Thätigkeiten des Allgemeinen, das Setzen und das Aufheben. Es ist aber klar, daß das Aufheben noch nicht stattfinden kann, so lange das Einzelne gesetzt wird, somit ist auch das Einzelne, so lange es gesetzt wird, gar nichts anders als das Einzelne, und es hat aufgehört, Allgemeines zu seyn. In der Thätigkeit des Setzens, die vom Allgemeinen ausgeht, und in der das Einzelne seine Einheit mit dem Allgemeinen vielleicht noch haben könnte, kann es dieselbe deßwegen nicht erhalten, weil nicht das Setzen das Einzelne ist, sondern das Gesetzte. Es geht also jener Act in eine Menge von einzelnen bestimmten Existenzen ein, die zwar alle von jener Allgemeinheit ausgehen, aber das Princip der Vereinzelung in sich aufgenommen haben, und indem sie nun dieß Princip ausführen, auch ganz und gar nur nach denjenigen Gesetzen, die der Einzelnheit als solcher zukommen, sich bewegen und überhaupt existiren. Nun aber vermag das Einzelne als solches nicht über sich hinaus zu kommen; denn als Einzelnes ist es der Wirklichkeit nach eine abgetrennte Existenz, die deßwegen über ihre Schranken, die ihr Wesen ausmachen, nicht hinauskommen kann. Die Einzelnheit als solche vermag also nichts, als von einer Einzelnheit zur andern sich zu bestimmen oder sich zu verändern, ohne aber im Geringsten über sich selbst hinaus zu kommen. Geht man aber auch auf den Satz zurück, daß die Allgemeinheit dennoch das immanente Wesen der Einzelnheit bleibe — (wiewohl dieß nicht möglich ist, und wobei auch nur das Setzen, nicht das Seyn der Einzelnheit premirt werden kann), — so muß, damit die Allgemeinheit in keinem Punkte in die Einzelnheit übergehe und sich in derselben zersplittere, die Einzelnheit beständig in die Allgemeinheit aufgehoben werden. Da aber die Einzelnheit vom Allgemeinen aus nur das Setzen derselben ist, die Einzelnheit aber in jedem Momente aufgehoben werden soll, so ist klar, daß das Setzen überhaupt in jedem Augenblick zugleich von dem Aufheben begleitet seyn muß. So jedoch hebt sich das Setzen in jedem Momente selbst auf, d. h. es wird gar nicht gesetzt, und dann deßwegen auch nicht aufgehoben; oder es ist die Forderung, daß die Thätigkeit des Allgemeinen zugleich und in

demselben Momente die Setzung und die Aufhebung des Einzelnen seyn soll, was aber unmöglich ist. So bleibt also der Versuch, die Trennung des Allgemeinen und des Einzelnen durch Aufhebung des Letzteren durch und in das Allgemeine zu vermeiden, durchaus ohne den gewünschten Erfolg, und wir müssen uns also wieder auf die erste Angabe des Verhältnisses zurückziehen: das Allgemeine sey im Einzelnen, oder die Idee in der Natur. Wir wollen um die Präpositionen nicht weiter rechten, und fragen nur nach dem endlich möglichen Verhältnisse dieser beiden Sphären zu einander. Hier ergibt sich aber Folgendes:

Entweder die Idee ist in die Natur wirklich übergegangen, dann ist zwar die Idee in der Natur, aber nicht als Idee, sondern als Natur, d. h. die Idee ist dann nicht mehr, und nur die Natur ist.[1] Denn auf das bloße Moment der substantiellen Gleichheit wird man kein Gewicht legen, da diese das allerunschuldigste ist, und der Inhalt an sich als die absolute Passivität in der That nirgends einen Unterschied, ebenso aber auch keine Gleichheit oder Einheit begründen kann.

1) Wenn man, wie Hegel, die Natur als die Idee in ihrem Andersseyn bestimmt, so ist freilich wenigstens für die Vorstellung eine Möglichkeit gegeben, eine gewisse Geschiedenheit der Idee und dieses Andersseyns in der Natur festzuhalten. Man stellt sich nemlich ein außer sich gekommenes subjectloses, gleichgültiges, abstractes Seyn vor, das sein Wesen und seine Lebendigkeit nur in sich, in der innewohnenden Idee hat. Und dieses Innere ist es denn auch, welches zum Princip der Evolutionen wird. Aber so vergißt man, daß man hiebei bloß einer abstracten Anschauungsweise folgt, die in dem Gebiete der Wirklichkeit kein Recht hat. Das außer sich gekommene Seyn ist kein Abstractes, Gleichgültiges; sondern da ja seine Hauptbestimmung die Wirklichkeit ist, so ist seine Haupteigenthümlichkeit das lebendige Uebergehen in die selbstständige Offenbarung seiner Beschaffenheit: diese ist von nun an das Princip und die Quelle seiner ferneren Existenz, und es trennt sich dadurch von sich selbst, von der Idee, aus der es hervorgegangen ist, ab, so daß diese nirgends mehr als Inneres oder als seine immanente Substanz anzutreffen ist, sondern die Idee findet sich jetzt als Natur, und diese ist ihr Innerstes und Aeußerstes zugleich. Wollte man aber auf der abstracten nur in einer consequenzlosen Vorstellung möglichen Fassung beharren, so könnte von einem Uebergehen der Idee in die Wirklichkeit, von einem sich Bethätigen, von einem Ernst der Gegensätze, einer Zuspitzung 2c. nimmer die Rede seyn, sondern man bliebe vollkommen auf einem einseitig idealistischen Standpunkte stehen.

Oder: die Idee hat die Natur nur aus sich entlassen (auf irgend welche Weise), und nun ist Idee und Natur, und es fragt sich dann: welchen Sinn so der Satz, daß die Idee in der Natur sey, habe? Es ist sicher, daß beide Sphären eine ganz verschiedene Form der Existenz haben, die Idee ist nach Hegel das Beisichseyn, das zu seiner ewigen Freiheit gekommen ist, die Natur ist das Außersichseyn (d. h. das nicht Beisichseyn), welches auf eine unendliche Weise dahingegeben ist, daher auch in einem wirklichen Verlauf seines Wesens sich befindet. Denn das ist das Positive des Aeußerlichseyns. Sofern nun aber das Seyn in der Natur, dahingegeben an seine Beschaffenheit und in der Ohnmacht derselben verlauft, so ist leicht zu erachten, daß es keine Berührungspunkte für die Idee darbieten kann, da seine Existenz in jedem Augenblicke das zu Grunde gehen und der Untergang des idealen Seyns ist. Soll also die Idee gegen die Natur sich öffnen und die Leiterin, der immanente Grund der Natur selbst seyn, so kann dieß nur auf Kosten der Idee geschehen, indem sie, um einen Berührungs- oder einen Eingangspunkt in die Natur zu finden, selbst in die Natur übergehen muß. Zudem ist aber dann der Einfluß, den die Idee hier auf die Natur übt, in der That nur ein eingebildeter; denn die Natur ist dann nur so weit mit der Idee in Verbindung, in wie weit diese bereits selbst zur Natur geworden ist. Die Idee bleibt nach wie vor als solche auf's strengste geschieden von der Sphäre der Natur. Es ergibt sich also, daß die Natur, wenn sie einmal aus der Idee entlassen ist, mit derselben in keinem Verhältnisse mehr stehen kann, und daß namentlich das Princip für ihre eigenen Evolutionen oder ihr Innerstes durchaus nicht die Idee wieder, sondern nichts mehr und minder als sie selbst, oder das Princip der Natürlichkeit ist.

Ist aber hienach das Princip der Natur nichts anders, als die Natürlichkeit, so daß durchaus kein Raum für das Inneseyn oder das Einwirken der Idee mehr vorliegt, sondern diese schlechtweg ausgeschlossen ist, so ergibt sich, daß auch alle Entwicklung der Natur nur aus ihr selbst abgeleitet und möglich gemacht werde. Hier schließt sich denn zunächst der weitere Satz an: daß die Natur als solche nie mehr über sich selbst hinauskommen, also weder in die Sphäre der Idee zurückkehren, noch überhaupt aufhören könne.

Denn das selbstständige Offenbaren ihrer Beschaffenheit, oder das Dahingegebenseyn an diese ihre Beschaffenheit, ist ihr Wesen und alle sonstige Form der Existenz ausschließendes Princip, dieses aber offenbart sich in einem wirklichen reellen Auftreten des Wesens, das zwar seinem Wesen nach in manche Veränderung eingehen kann, und in dieselbe wirklich eingeht, aber in der That beständig auch in diesen Veränderungen dieselbe reell vollzieht, also wirklich von dem einen in das andere sich bestimmt. Sollte nun irgendwie diese Eigenthümlichkeit seiner Form aufhören, so müßte plötzlich ein anderes ideelles Princip in dem reellen Seyn wirksam werden. Dieses andere ideelle Princip aber könnte nicht von außen hergekommen seyn, da es an und für sich in keinem Verhältnisse zur Natur stehen kann. Es müßte also von innen herauskommen; allein als unwirksam wäre es kein inneres, als wirksam aber wäre es in directem Gegensatze zum reellen Principe gestanden; beide hätten unmöglich in Eintracht neben einander bestehen können, sondern entweder hätte das Ideelle gewirkt, dann aber hätte die Wirksamkeit des Reellen aufgehört, die Realität, das Seyn in der Natürlichkeit wäre verschwunden, oder es hätte das Reelle gewirkt, und das Ideelle hätte das nemliche Schicksal gehabt, und zwar nun für die ganze Zukunft, ausgeschlossen zu werden; indem immer das eine das andere zu einem bloß Aeußern und daher Einwirkungslosen machte. Es zeigt sich also, das Prius des einen schließt stets das Posterius des andern aus, so daß, wenn einmal das natürliche Seyn gesetzt ist, jeder Act der Idealisirung in ihm zur völligen Unmöglichkeit wird. Oder beide Sphären schließen einander so aus, daß daß Zurückgehen der einen in die andere ein ewiger Widerspruch bleibt. Ja sollte auch auf irgend eine Weise ein Verhältniß zwischen der Natur stattfinden, nach welchem sich die Natur gedrungen fühlte, die ewige Einheit des Seyns, wie sie in der Idee sich darstellt, anzustreben, so könnte dennoch an ein aufhebendes Eingreifen des ideellen Prinzips in das reelle nicht gedacht werden. Denn nicht nur wäre ein solches Eingreifen von der Idee aus schon unmöglich, sondern es stünde ein solcher Eingriff als der unbegreifliche Deus ex machina vor unsern Augen. Und auch dann wäre es unmöglich die einmal vorhandene Realität rückgängig zu machen. Denn als äusserlich hat das ideelle Prinzip keine Bedeutung für die Realität, innerlich muß es aber

zuerst von dem bisherigen Prinzipe der Realität in sich aufgenommen werden, wenn es irgend eine Geltnng haben will, dieses aber kann es nicht in sich aufnehmen, und durch keine auch ewige Zahl der Vermittlungen in sich aufnehmen, weil es mit seinem Wesen in dem widersprechendsten Gegensatze steht; — also steht die Realität oder das natürliche Seyn, wenn es einmal ist, in einem unabänderlichen Bestehen da, ein Strom, der, wenn er einmal in's Leben getreten ist, durch keine Macht mehr rückgängig gemacht werden kann. So also vermag die Natur auf keine Weise wieder zur Idee zurückgeleitet werden, ebenso wenig als sie aufhören kann, denn es ist klar, daß ihr Ende oder Aufhören nichts anderes ist, als wiederum die Continuation ihrer selbst. Denn einen absoluten Abschnitt vermögen wir nur in der Vorstellung zu machen, in der That aber ist das Aufhören in der Natur nur ein Auflösen oder ein Bewegen zum Ende; da aber in diesem Bewegen sich ein wirkliches bewegt und aufzuhören strebt, so ist auch dieses Aufhören selbst wieder ein wirkliches, d. h. die Natur in ihrer reellen Existenz bleibt in demselbigen, und beweist, daß das Seyn und das Nichtseyn in der Natur in Beziehung auf die Existenz zu gleichgültigen Gegensätzen heruntersinken, indem hier das Nichtseyende ist, freilich auch das Seyende nicht ist, also die Natur in dem Gebiete der reellen Veränderung befangen bleibt. Von hieraus öffnet sich noch einmal der Blick auf's Verschwinden der Natur in die Idee. Es verschwindet die Natur, sie verschwindet in die Idee; beides die widersprechendsten Aussagen, die man sich immer nur denken kann. Das Erstere ist nach dem oben Erwiesenen unmöglich, das Zweite aber noch unmöglicher. Indem sie verschwindet, setzt sie nach dem Gezeigten sich selbst fort, jede ihrer Action nach der Seite der Verschwindung hin ist eine wirkliche Action des Bestehens, mit dieser Action nun soll sie in die Idee anlangen, d. h. sie setzt sich in die Idee fort und diese wird dadurch selbst zur Natürlichkeit bestimmt, indem die ankommende Existenz, um zur folgenden hinzukommen zu können, das Prinzip ihres Seyns in das neue Gebiet überpflanzt, und dieses also zu sich selbst herunter zieht; so fern dieß freilich von Seiten der Idee aus möglich wäre.

Ueberhaupt möchte man fragen, was soll von der Natur in die Idee übergehen? Die Natur, das Einzelne kann es nicht, sonst

ist die Idee nicht mehr Idee, nicht mehr Allgemeines, also kann nur die Idee oder das Allgemeine, das in der Natur ist, wieder in sich zurückkehren; oder es kehrt A zu A zurück; A aber und A ist absolut identisch, es ist dasselbe, und kann daher auch nicht zu sich zurückkehren. Die Natur aber kann nicht zurückkehren zur Idee und kehrt deßwegen auch nicht zurück, da A und non A sich ausschließen. Wo kommt die Natur nun hin? Es ist, sagt man, ihr das Wesen genommen, und deßwegen löst sie sich auf. Sie muß also verschwinden, und das Unmögliche wird als nothwendig gesetzt. Und das Wesen, was ist dieß? Ist dieß etwa die Substanz der Natur und der Einzelnheit, so daß dann diese nur noch verschwindender Schein wäre? Wäre dieß der Fall, so würde daraus allerdings das Fallen der einzelnen Formen folgen, aber diese Substanz selbst, als Substanz natürlicher einzelner Dinge kann diese aufhören? Sie ist ja gerade das ewig Beharrliche, die in allen ihren Actionen, soweit sie natürlich ist, bleibt, mögen auch die Formen wandeln und aufhören. Ist es daher überhaupt möglich, daß die Idee als inneres der Natur ihre Substanz sey, wodurch sie selbst reelles Seyn erhalten soll? Mag also die Idee, die die Natur nicht ist, hingehen, wo sie will, die Natur selbst bleibt; sie hört weder auf, noch verschwindet sie je in eine andere Form des Seyns, und es bedarf zu ihrer Erhaltung auch gar nicht einer beständigen Erneuerung, sondern einmal gesetzt, ist sie für immer und ewig gesetzt, und durch nichts mehr aus dem Reich des Universums hinauszuschaffen, wenn nemlich über die Gesetze des Universums überhaupt etwas gesagt werden kann.

So haben wir also aus unserer bisherigen Untersuchung das Resultat

1) Das Denken ist nicht = Seyn.
2) Die Idee kann nicht in die Natur übergehen.
3) Die Idee ist weder das innerste noch das immanente Wesen, noch die intelligible Substanz der Natur, weder in ihr noch durch das Auseinanderlegen ihrer in- und Zurücknehmen aus der Natur.
4) Die Natur vermag weder in die Idee zurückgehen noch überhaupt auf irgend eine Weise verschwinden.

Die Widersprüche, welche sich uns nach dem Obigen in dem

Verhältnisse der Idee zur Natur ergaben, vereinigen sich nun alle in dem Begriffe des endlichen Geistes, welcher von der modernen Schule zu dem Zwischengliede zwischen der Natur und dem absoluten Geiste gemacht wurde, und vermittelst wessen der oben aufgezeigte Widerspruch des Uebergehens der Natur in die absolute Idee soll aufgehoben und vermittelt werden. Der endliche Geist ist das Zurückgehen der Natur als der Idee in ihrem Andersseyn in die absolute Idee, oder: „das stete Hervorgehen, Bewußtwerden oder zum Durchbruch kommen des unendlichen Geistes aus und in der Natur."[1] Er gehört also zwei Gebieten an: der Natur, denn er soll sie erlösen und zurückführen; dem unendlichen oder absoluten Geist, denn er soll selbst in diesen übergehen. Er muß daher die Natur einerseits in sich setzen und die Endlichkeit an sich haben, andererseits aber dieselbe überwinden. Dieß kann nur in zeitlichen Entwicklungen geschehen, und es erscheint daher der endliche Geist in einer Anzahl von Stufen, in denen er immer mehr seinem Zwecke nahe kommt. So ist er erst subjectiver Geist, nur auf sich beziehender und bei sich seyender, als solcher wieder zuerst an sich seyende Seele oder Natur = Geist d. h. die allgemeine Immaterialität der Natur deren einfaches ideelles Leben, sodann Bewußtseyn, dann der sich in sich bestimmende Geist; nach diesem ersten Cyclus erscheint der Geist als objectiver, daseyender, als freier Wille, und zwar zunächst unmittelbar als Person, sodann, als in sich reflectirt, als Moralität und endlich als substantieller Wille in Familie, Gesellschaft und Staat, von hieraus geht nun der Uebergang in den absoluten Geist vor sich, indem die seyende Beschränktheiten der besondern Volksgeister und der eigenen Weltlichkeit abgestreift und somit seine concrete Allgemeinheit erfaßt wird. Der absolute Geist selbst aber ist ebenso ewig in sich seyende, als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität, das Urtheil in sich und in ein Wissen, für welches sie als solche ist, d. h. der absolute Geist kommt nur zu sich in den Momenten der Kunst, Religion und Philosophie.

Halten wir uns nun zunächst an den Anfang dieser Entwicklungen, so tritt der Geist uns entgegen als allgemeine Immaterialität der Natur, als deren einfaches, ideelles Leben. Was

1) Michelet l. c.

heißt nun das? Vergleichen wir diese erste Stufe, die Seele mit den später folgenden, so ist in diesen eine Reflexion in sich und anderes, eine Aufhebung der unmittelbaren Bestimmtheiten, als solchen, ein Befreien von dieser Voraussetzung und Subjectivmachen der Bestimmtheiten, ein Haben seines Inhalts als des seinigen, während hier nur einfaches Seyn derselben wahrzunehmen ist. In den folgenden Stufen werden die Bestimmtheiten, die die Seele an sich hat, aufgehoben, hier aber ist der Geist nur das einfache Seyn dieser Naturbestimmtheiten jedoch als allgemeine Immaterialität, als ideelles Leben. Vergleichen wir aber diese erste Stufe des Geistes mit den vorangehenden Stufen; so ist natürlich der Unterschied gegen die unmittelbar vorangehenden der Natur leicht faßbar zu machen, schwieriger aber gegen die Voraussetzung der Natur oder gegen die Idee. Auch sie ist die einfache Unmittelbarkeit, die ganz einfache Beziehung auf sich selbst. Nun könnte man zwar sagen: die logische Idee sey die einfache Einheit des Seyns an sich, die Seele aber die ideelle Einfachheit der Natur, allein es ist leicht zu erachten, daß einerseits auch die logische Idee nothwendig „erfülltes Seyn seyn muß, der sich begreifende Begriff, als die concrete ebenso schlechthin intensive Totalität,“ [1] andererseits aber kann die Seele als ideelle Einfachheit der Natur, dieß nur in soweit seyn, als die Natur zur einfachen Identität zurückgegangen ist, dieses Idealisiren aber ist nichts anderes, als das Aufheben der Natur oder der Natürlichkeit; denn in der Natur hat der Begriff seine vollkommen äußerliche Objectivität, daher ist der Geist absolute Negativität, indem er dieses Object in seinem Aeußerlichseyn aufgehoben hat, und hierin mit sich identisch geworden ist.“ [2]

Mag nun also auch die Voraussetzung des Geistes gewesen seyn, was sie will, jetzt ist sie nicht mehr in dieser Form im Geiste vorhanden, sondern es kann jene ideelle Einfachheit der Natur, zu was sich der Geist bestimmt, nichts anders seyn, als die ideelle Einfachheit des Seyns, d. h. vernünftigerweise die einfache Beziehung des Seyns auf sich, in welcher das Seyn nicht aus sich kommen, sondern bei sich bleiben muß; also genau so viel, als das, was sie als Idee war. Es muß daher auch diese Fassung des

1) Cfr. Hegel Logik III. 398.
2) Cfr. Hege' Encyklop. S. 392.

Geistes in dieser Form genau ebenso viele Schwierigkeiten und Widersprüche darbieten, als dieß bei dem Begriffe der logischen Idee der Fall war. Ist aber dieß so, und kann keine weitere Unterscheidung beigebracht werden, so muß natürlich vor allem die Frage beantwortet werden, warum denn nun von hier eine ganz andere Entwicklung ausgehe als von der logischen Idee? Die Frage kann nicht anders beantwortet werden, als dadurch, daß man sich eben auf die Stellung beruft, welche nun einmal beide Begriffe im Systeme haben, um dadurch einen Unterschied zu begründen. Hier ist dann die logische Idee als Weltseele anzusehen, der Geist auf dieser Stufe dann aber überhaupt bloß als Seele.[1] Allein da nach diesem die Form der Existenz dennoch die gleiche bleibt, so ist nicht abzusehen, warum nicht beide auch in dieselben weiteren Stufen der Entwicklung eingehen sollen. Zwar wird man sagen, die Seele sey erst die Idee in der Form des Andersseyns, aber wenn dieß einen Sinn haben soll, so muß die Existenz nicht nur nach der verschiedenen Stellung, sondern auch nach der verschiedenen Form der Existenz nachgewiesen werden können, weil die Unmöglichkeit des Letzteren dann nur die Falschheit des Ersteren darthun würde.

Wollte man aber zur Entgegnung das Hauptgewicht darauf legen, daß die Idee Weltseele sey, die ursprüngliche Gestalt aber des Geistes sey die Seele, d. h. eine in einer Vereinzelung befangene Existenz, so fragt es sich: kann eine solche in der Vereinzelung befangene Existenz der Ausgangspunkt für die nun eingetretene Entwicklung des Geistes seyn? Der Geist ist die absolute Negativität des Begriffes als Identität mit sich, durch die Ueberwindung der Natur erreicht er sich selbst, hier ist sein Anfang, deßwegen beginnt auch hier die Geistesphilosophie, die den absoluten Geist bloß als letzte Stufe ihrer Entwicklung in sich schließt, nun fragt es sich: erweist sich der Geist als diese absolute Negativität, wenn er in seinem Anfange so als einzelner und zersplitterter auftritt. Nun könnte man zwar sagen, er hat jene absolute Negativität ꝛc. erst zu werden, aber kann er es werden, wenn er es nicht ist? Nur, was er an sich ist, kann er auch an und für sich werden. Denn es ist nur ein Geist, welcher werden soll,

1) Michelet a. a. O. S. 126 und 127.

die Einzelnheiten sind aufzuhebende; es ist also nothwendig, daß diese Einzelnheiten vom Geiste als allgemeinem ansichseyendem gesetzt seyen, denn wenn sie nicht von ihm gesetzt sind, so kann er sie auch nicht aufheben. Daher auch Hegel von der Seele sagt, daß sie die Substanz sey, die absolute Grundlage aller Besonderung und Vereinzelung des Geistes, so daß er in ihr allen Stoff seiner Bestimmung hat, und sie die durchdringende, identische Idealität derselben bleibt. (Hegel Encyklopäd. §. 389.) Vielleicht schiebt man hier die logische Idee ein, als deren Entwicklung Natur und Geist gesetzt sind; allein wenn die Idee das Ansichseyn des Geistes ist, so ist nicht zu begreifen, wie dann die Entwicklung der Natur von der Idee aus noch möglich ist, oder wie die Entwicklung des Geistes nicht zusammenfalle mit der der Natur. Denn es muß offenbar in dem Wesen der Idee gegründet seyn, daß dieselbe gerade in die Natur, und nicht etwa in die Bestimmungen des Geistes übergeht, also nicht Seele, Bewußtseyn, sodann nicht Anschauung, Vorstellung und Denken wird, und ebenso muß es aus dem Wesen des Geistes an sich, d. h. der Seele hervorgehen, daß sie in den eben angegebenen Bestimmungen sich weiter entwickelt, und nicht etwa in denen der Natur. Es muß also bei der nothwendig zu statuirenden Verschiedenheit zwischen der Idee und dem Geiste an sich, auch eine Verschiedenheit der Natur beider Existenzen aufgefunden werden. Da aber auch die Seele die allgemeine Substanz ist, wie dieß von der Idee ausgesagt wurde, so bleibt hier kein anderer Ausweg, als daß man hier das natürliche Leben unmittelbar und speziell in die Einheit des Idealen, das der Geist hier seyn soll, aufnimmt. Nun aber, da nach dem Vorangegangenen ein Zugleichseyn der Idealität und der Natürlichkeit, wegen ihres widersprechenden Charakters nicht möglich ist, so folgt auch, daß überhaupt diese geforderte Stufe des Geistes eine unmögliche sey; denn wenn schon bloß das Seyn der Idee in der Natur ein unstatthaftes war, so muß noch mehr dieses Zugleichseyn der Idealität und der Natürlichkeit verworfen werden; wenn dort das direct übergehende Verhältniß geläugnet würde, so muß hier noch vielmehr dieß gelten von einem zusammenfallenden Verhältnisse. Oder sollte eine solche Form der Existenz angenommen werden, in welcher das Seyn weder zur Natur noch zur Geistig-

keit sich bestimmt, so muß diese Form wiederum eine bestimmte seyn, d. h. sie muß die übrigen Formen der Natur und des Geistes gleichfalls von sich ausschließen. Denn im andern Falle, wenn sie es nicht zu einem Ausschlusse dieser beiden gegenüberstehenden Formen gebracht hat, kann sie für sich nicht existiren. Nicht einmal sich entwickeln oder durch Entwicklung sich bestimmen kann sie; denn es ist leicht zu erachten, daß nur etwas Bestimmtes, in einer bestimmten Unterscheidung seiner selbst sich Haltendes sich entwickeln kann; da, wo dieß nicht der Fall ist, das Unbestimmte sich nicht Unterscheidende nothwendig von vorneherein in seine Elemente sich auflösen und zerlegen muß. Oder vielmehr es ist schon aufgelöst, indem man nicht einsehen kann, wie irgend etwas zu einem Unbestimmten, für dasselbe Nichtseyenden werden könne. Wäre also auch in der That außer dem natürlichen und geistigen Seyn eine dritte Form des Seyns möglich, was wir hier nicht auszumachen haben, so müßte auch diese Form gegen den Geist und die Natur auf dieselbe Weise sich verhalten, wie jene sich selbst zu einander verhalten, und es müßten also hier beim Uebergange der Natur in die Seele und der Seele in den Geist ganz dieselben Schwierigkeiten sich erheben, die wir oben namhaft gemacht haben. Auf keinen Fall aber dürfte, wie es hier geschehen ist, der Form der Existenz nach diese mittlere Stufe mit der logischen Idee, und zwar auch im Sinne des Hegel'schen Systems nicht, so zusammenfallen, daß man diese ihr gegenüber Weltseele nennen, und dadurch den Unterschied zwischen beiden Momenten nur zu einem quantitativen machen könnte. Ist die Weltseele wesentlich Seele, dann ist sie gewiß nicht zugleich Idee, so gewiß allerdings dem Hegel'schen Systeme gemäß die Seele, als das Ansichseyn des subjectiven Geistes, der logischen Idee mit merklichem Widerspruch und Unkenntniß der Sache gleichgesetzt werden muß.

Nehmen wir aber zunächst die Seele als erste Gestalt des Geistes in diesem ihrem Zusammenseyn mit Momenten der Natürlichkeit an, so sind wir entweder genöthigt, diese ihre Natürlichkeit in eine abstracte Bestimmung umzusetzen Dieß ist nun allerdings einerseits Hegels Meinung; allein nicht nur ist es dann hiebei schwer, noch einen Unterschied zwischen der logischen Idee und dieser Existenz festzuhalten, da beide das Seyn in abstracter Bestimmung sind,

sondern es wird überhaupt unmöglich, den geforderten Begriff zu vollziehen. Denn so fällt er in die Kategorie des abstracten Seyns, das, wie wir oben sahen, an und für sich schon ein widersprechender Begriff ist, und weiterhin, wenn man etwa auf das Naturseyn dieser Existenz aufmerksam machen wollte, noch viel widersprechender wird. Denn wie soll wohl vollends das Seyn der Natur zu einer solchen abstracten Gestalt kommen, oder in derselben sich halten können? Was ist überhaupt das natürliche Seyn in der Abstraction, was ein ideelles Leben der Natur? Nähme man aber je auch noch diese abstracte Gestalt an, so müßte sie nach den oben entwickelten Grundsätzen eine bis zur Gleichgültigkeit herabgesetzte seyn, und es könnte somit auch vernünftiger Weise durchaus keine fernere Entwicklung in Aussicht gestellt werden. Sieht man aber von der Bestimmung der Abstraction ab, wie auch allerdings das System derselben keinen weiteren Einfluß zu verschaffen weiß, so entsteht auf jeden Fall durch diese Aufnahme von natürlichen Bestimmtheiten ein Zusammensinken des Geistes in sich, das in der That denselben sich selbst ungleich werden läßt. Die Seele ist so zum Schlaf des Geistes, zum passiven Nus herabgesunken, und es läßt sich nicht begreifen, wie der Geist in dieser Passivität sich selbst noch erkenne. Denn unmöglich ist dieser Zustand zu vereinigen mit der freien Negativität des Geistes, der als solcher alles bloße Dahingegebenseyn schlechtweg von sich ausschließen muß. Auch damit, daß man behauptet dieser passive Nus seye der Möglichkeit nach Alles, kann man die Zusammengehörigkeit der Seele und des Geistes nich retten. Denn das, was nur der Möglichkeit nach Alles ist, diese Möglichkeit aber nicht auf freie Weise wirklich ist, erweist sich als eine unmächtige Möglichkeit, die zwar allerdings dem Inhalte nach eine unendliche Potenz seyn kann, aber die Macht nicht besitzt, dieser Potenz für sich selbst Herr zu werden, und so in der That dieselbe zu haben.[1] Ist aber eine

1) Man kann nicht sagen, weil der Geist diese freie, seiner selbst mächtige Möglichkeit sey, sey er dann auch die Aufhebung der in ihm aufgenommenen Natürlichkeit. Denn für's Erste widerspricht dieses Zusammensinken zur abstracten Natürlichkeit dem so dem Geiste gegebenen Begriffe, für's Zweite aber ist die in einzelnen Acten an der Natürlichkeit sich vollziehende Aufhebung selbst weder eine wider-

Möglichkeit wirklich zur Passivität heruntergesetzt, so ist mit diesem auch die Macht der Möglichkeit verschwunden, und sie ist weiter nichts mehr als bloße Möglichkeit, oder die Möglichkeit ist zur seyenden Möglichkeit geworden. Die seyende Möglichkeit hat aber das Eigenthümliche, daß sie allerdings der passive Schooß für Alles ist; aber dieses Alles hat sie nicht sie das Alles, und so ist sie zugleich an das absolut fremde und unfreie hingegeben, die Freiheit der ursprünglichen Gestalt ist somit verloren gegangen.[1] Wenn daher die absolute Negativität des Begriffs als Identität mit sich das Wesen des Geistes ist, und wenn er auch von allem Aeußerlichen, seiner eigenen Aeußerlichkeit, seinem Daseyn selbst abstrahiren kann;[2] so kann er doch nicht und um so weniger zu diesem seinem Schlafe herabsinken, in diese schlechte Passivität sich verlieren, und darum gleichwohl sich selbst gleich bleiben. Es wird zwar behauptet, das Manifestiren des Geistes sey nicht ein unmittelbarer Uebergang, ein Werden der manifestirten Gegenstände, sondern es sey ein Setzen; aber dieses Gesetzte muß doch nothwendig seyn, und daher seine Existenz aus dem Setzenden nehmen, es verändert sich somit das Seyn des Geistes zu einem andern Seyn, und diese Veränderung ist weder als das Resultat einer freien Thätigkeit noch überhaupt einer Thätigkeit anzusehen; denn eine immanente Thätigkeit, die eine Veränderung in der Existenz hervorbringen soll, ist ein Widerspruch, wenn sie nicht schon vorher auf eine Veränderung der Existenz gegründet ist. Ist aber die Existenz verändert, so kann die Veränderung nicht als ein Act der Freiheit angesehen werden, indem eben diese Veränderung beweist, daß die Existenz ihr nicht vollkommen Herr und vollkommen sicher war. Es ist also von wenig Bedeutung, wenn man das Offenbaren des Geistes dadurch von dem der abstracten Idee unterscheiden will, daß man sagt, dort finde unmittelbarer Uebergang, Werden der Natur, hier aber Setzen der Natur als seiner Welt statt; denn die Unterscheidung ist bloß empirisch aus den vorliegenden Momenten der Erkenntniß genommen, (weil man sieht, daß Empfindung, Vorstellung rc. auch Existenz

spruchslose noch freie. Sie ist auf's schroffste der wahren Natur des Geistes entgegen, wie dieß sich später in der That erweisen wird.

1) Encyklop. §. 389.

2) Ibid. §. 382. und 384.

sind, aber innerhalb der Erkenntniß); in der Fassung der zu erkennenden Existenz aber liegt kein Grund zu einem solchen Unterschied; [1] im Gegentheil derselbe erweist sich als unmöglich. Ebenso aber ist es nur eine Meinung, wenn man sagt, die Offenbarung des Geistes sey nicht eine Offenbarung von Etwas, sondern seine Bestimmtheit und Inhalt sey dieses Offenbaren selbst. [2] Denn gerade die erste Stufe als die der Geist sich offenbart, oder als die er sich setzt, ist durchaus nichts anderes, als ganz und gar ein Etwas; [3] denn das, was zur passiven Möglichkeit seiner zusammengesunken ist, das ist nicht mehr ein Selbst, sondern bloß ein Etwas. Geht man aber hier auf die absolute, besser abstracte Negativität zurück, so ist nicht nur aller Unterschied zwischen dem Geiste und der logischen Idee aufgehoben, indem dann auch hier die gesetzte Bestimmungen nur als absolut nichtseyend gefaßt werden dürfen, sondern dann ist auch von keiner absoluten Wirklichkeit der Möglichkeit die Rede, da überhaupt diese abstracte Negativität, die bloß dieser Prozeß seyn soll, schon oben als eine Unmöglichkeit erwiesen wurde. Denn ist schon das abstracte Schema des Denkens ein Widerspruch, so ist es noch vielmehr das abstracte Schema der bloßen Manifestation. Denn das Offenbaren ist noch viel unzertrennlicher von dem wirklichen Seyn des Geoffenbarten. Sinkt es aber in dieses herab, so hört es auf absolute Freiheit zu seyn, ist aber dieß nicht der Fall, so verflüchtigt es sich ohne dieß zu einem absoluten Widerspruch. Man müßte also auch hier wieder die Negativität als abstracte Neutralität fassen, von der aus aber, wie ebenfalls schon oben gezeigt worden ist, nicht mehr weiter zu kommen wäre. Es zeigt sich also, daß, wenn in die ihrer begrifflichen Fassung nach von der logischen Idee sich nicht unterscheidenden

1) Encyklop. §. 384. Vgl. damit §. 244. und Logik III. S. 399. Die absolute Freiheit kommt bei der logischen Idee so gut, als beim Geiste vor, nur die Termini sich aus sich entlassen, und Setzen sind verschieden, aber ohne alle Begründung in der Fassung bei der Existenz. Im Geiste sollen nur die Momente mit dem Bewußtseyn, von ihm und für ihn zu seyn, auftreten, warum aber weiß man nicht, daß aber auch die Nothwendigkeit der Offenbarung ein Prinzip der Unfreiheit in sich schließe, ist nach dem folgenden einleuchtend.

2) Encyklop. §. 383.

3) L. c.

Conception des Geistes aus der Anschauung oder dem empirischen Bewußtseyn das Moment des Selbsts oder des Fürsichseyns hineingenommen ist, dieß gleichwohl für die weiteren Entwicklungen des Geistes bis zu seiner absoluten Gestalt keinen Einfluß ausübt, indem er in denselben ebenso sehr sich ungleich wird, sie ebenso sehr aus seiner Herrschaft kommen, wie dieß bei den Naturstufen gegenüber der logischen Idee der Fall ist.

Es fragt sich also zunächst: wie verhalten sich der Geist und die Stufen seiner Verwirklichung, als deren Anfang wir die Seele kennen gelernt haben, zu einander?

Entweder muß man sagen, der Geist selbst verändert sich zu diesen seinen Stufen, also der Geist ist es hier, der zu seinem bloßen Schlafe seiner bloßen passiven Möglichkeit in der Seele geworden ist. Aber dann entsteht die Frage ernstlich: auf welche Weise kann denn diese so aus der Bestimmung des Geistseyns entlassene Gestalt wieder auf irgend eine Weise identisch mit dem Geiste erkannt werden? Nachdem oben gezeigt wurde, daß eine solche passive Möglichkeit zur seyenden oder passiven Möglichkeit, die vom All mehr gehabt wird, als daß sie es hätte, zusammensinke, so ist in der That kein Ausweg abzusehen, auf welchem eine solche Gestalt sich in Einheit mit einer absoluten sich selbst ganz besitzenden Freiheit erhalten könnte. Sehen wir auf den Weg, den Hegel eingeschlagen hat, um die Seele aus ihrer Natürlichkeit einen und zwar allerdings sehr bedeutenden Schritt weiter durch die Erhebung zum Bewußtseyn, thun zu lassen. „An sich" sagt er, hat die Materie keine Wahrheit in der Seele; als fürsichseyende scheidet diese sich von ihrem unmittelbaren Seyn, und stellt sich dasselbe als Leiblichkeit gegenüber, die ihrem Einbilden in sie keinen Widerstand leisten kann. Die Seele, die ihr Seyn sich entgegengesetzt, es aufgehoben und als das ihrige bestimmt hat, hat die Bedeutung der Seele, der Unmittelbarkeit des Geistes verloren. Die wirkliche Seele in der Gewohnheit des Empfindens und ihres concreten Selbstgefühls ist an sich die fürsichseyende Idealität ihrer Bestimmtheiten. Dieß Fürsichseyn der freien Allgemeinheit ist das Erwachen der Seele zum Ich — zum Bewußtseyn." [1] Dieß alles läßt nun schön und gut, aber

1) Hegel Encyklopäd. §. 412.

nur in dem Falle, wenn man das Letzte, nemlich dieß Erwachen, die Gegenübersetzung und die Unterscheidung 2c. bereits über der vorliegenden Existenz voraussetzt. Aber das läßt sich zeigen, daß von dem einmal gefaßten Begriff der Seele aus, d. h. jener passiven und unfreien Möglichkeit alle jenen Evolutionen unmöglich sind, als deren Spitze hier das Erwachen zum Bewußtseyn angesehen wird. Denn schon an sich ist zu sagen, daß eine derartige Unterscheidung, wie das Bewußtseyn, die von ganz anderer Natur ist, als die Bestimmung der natürlichen Seele zur fühlenden und wirklichen, unmöglich latent in der Seele gelegen seyn konnte, sondern gleich von Anfang an, wenn sie da war, die Seele über ihren seelischen Zustand hinausheben mußte. Ist aber auch im hier gesetzten Verhältniß von Leib und Seele zu einander, die Seele etwas anderes als der Leib, so ist aus diesem seyenden Unterschiede noch gar nicht eine sich vollziehende und zwar geistig sich vollziehende Unterscheidung zu folgern. Im Gegentheil ist es das Wesen der Seele, unmittelbare Hingabe und Aufgehen in dem Leben des Leibes zu seyn, so daß ihr der seyende Unterschied vielmehr Moment der Einigung als des Unterscheidens ist; deßwegen weil ihr als der passiven Möglichkeit, die Alles seyn kann, nichts aber für sich ist, überhaupt die Hingabe wesentlich ist. Und wie sollte allerdings ein Leben, das alle Naturqualität annimmt, von allen Natur-Unterschieden mit fortgerissen, von allen natürlichen Veränderungen dahingenommen wird, zugleich dieß Unterscheiden, das nur auf der Basis einer absoluten Freiheit und Negativität möglich ist, seyn können? Denn auf solche Weise ist das Unterscheiden des Bewußtseyns anzusehen. Ist es nemlich eine seyende Unterscheidung, so ist es keine Unterscheidung für den Geist, sondern es ist das dahingegebene Unterschiedenwerden, das zugleich die Veränderung, kurz das Nichtunterscheiden ist. Ist es aber das Unterscheiden des Bewußtseyns, so ist es keine bloße factische Gegenüberstellung, oder vielmehr ein seyendes Gegenübergestelltwerden, sondern es ist die vollständige Kategorie des Geistes, welche sich in dem einzelnen Acte der Unterscheidung auf absolute Weise offenbart, und ihm zu Grunde liegen muß, welche in Beziehung auf sich selbst nothwendig in allen Entwicklungen sich gleich bleibt, und ebenso wenig erst durch einen seyenden Prozeß zu der ihr ursprüng-

lich angehörenden Gestalt kommen kann. Verhält es sich aber so mit dieser Unterscheidung, daß sie keine bloß seyende seyn soll, so ist leicht zu erachten, daß sie keine Kategorie des seelischen Lebens seyn kann, daß sie die directe Aufhebung des seelischen Lebens ist, und somit entweder vorhanden, nie ihre Existenz in diese Tiefe hinabsinken ließ, oder im letztern Fall sich von ihr für immer trennen müßte. Und zwar, wenn es sich uns oben gezeigt hat, daß keine Kategorie und Thätigkeit anders denn als Form eines bestimmten Seyns auftrete, so folgt, daß wenn der Geist sich anfänglich zur Seele bestimmt, dieß eine solche Diremtion abgibt, in welcher der Geist in seiner ursprünglichen Form oder in seinem Ansichseyn von der gesetzten Gestalt sich trennen muß, so daß nun zwei Existenzen vorhanden sind, im Falle nemlich, daß die Seele wieder zum Geiste kommen oder überhaupt der Geist seyn soll.

So — und dieß ist das zweite mögliche Verhältniß zwischen dem Geist und seinen Entwicklungsstufen — setzt dann der Geist die Seele, und er ist es, welcher dieselbe wieder über ihre endliche Existenz zu seiner absoluten Gestalt zurückführt. Dieß ist die Auffassung der modernen Schule. Das bloße Negiren der Natur in ihrem Außereinanderseyn wäre eine einseitige Stellung des Geistes, darum setzt dieser die Unterschiede der Natur als die seinigen, indessen lediglich, um diese Bestimmung ebenso auch wieder aufzuheben.[1] Allein wie geschieht dieß? Das ist überaus schwer zu sagen. Woher bringt er diese natürlichen Unterschiede, die er als die seinigen setzen will. Er kann sie nirgends anders hernehmen, als aus sich selbst. Hat er sie aber in sich? Dann ist er gewiß nicht Geist, und es ist gar noch nicht an dem, die Unterschiede der Natur für sich zu setzen; denn er ist selbst noch nicht frei davon. Aus der Natur aber kann er sie nicht nehmen, denn die ist ihm absolut jenseits, oder sie ist hinter ihm; also müssen sie doch aus ihm selbst kommen. Will er sie aber aus sich setzen, so muß er sich selbst, wie wir schon sahen, dazu verändern, und dann erst kann er sie setzen. Aber auf welche Weise geschieht dieß Verändern? Wir wollen hier von der Unmöglichkeit dieser Veränderung nicht reden, aber das muß gesagt werden, daß der Geist sich nicht halb in eine ihm widersprechende Gestalt sich verändern kann, halb aber

1) Michelet, Persönlichkeit Gottes S. 124.

er selbst bleiben, sondern, daß wenn einmal das Princip der Veränderung in das Gebiet hineingebracht ist, dieß natürlich auch des ganzen Gebietes sich bemächtigt, so daß entweder kein Geist mehr übrig bleibt, oder keine Veränderung vorgeht. Uebersehen wir aber dieß Mißverhältniß, wie auch die Hegel'sche Schule sich hier immer noch einen Revers offen hält, durch den übergreifenden Prozeß, und setzen beide, den Geist und seine Momente, so fragt es sich, wie geht das Aufhebungsgeschäft vor sich? Es muß, da dieß nicht immanent möglich ist, eine Thätigkeit des an sich seyenden Geistes auf die gegenüberstehenden Existenzen angenommen werden. Daß aber eine Thätigkeit weder abstract gefaßt werden dürfe, noch auch deßwegen im Stande sey, eine gegenüberstehende Form über sich selbst hinauszutreiben, ist schon früher gezeigt worden. Es läßt sich also auch auf diesem Wege für die Entwicklung des Geistes nichts hoffen. Beide Momente, der Geist an sich und das unmittelbar aus ihm Gesetzte, die Seele, bleiben neben einander; und wenn freilich der Geist nur als offenbarender Geist seyn soll, er zugleich aber aus den Stufen der Offenbarung nicht mehr zu sich kommen kann, ja da er überhaupt nicht offenbar werden kann, so steht er allerdings auf äußerst schwachen Füßen, und ist in der That übel daran.[1]

Sind aber die Stufen des Geistes darinnen ausgezeichnet, daß sie in einem besondern Sinne für den Geist, seine eigenen Offenbarungen seyn sollen, so muß natürlich diese Eigenthümlichkeit der Unvereinbarkeit des Geistes mit seinen Stufen um so bedenklicher für den Begriff werden und die Verwirrung vermehren. Für's erste kann das Eigenthümliche des geistigen Seyns nirgends in Wahrheit zu seiner vollkommen sich selbst gleichen Existenz kommen. Im Geiste, d. h. in seinem Ansichseyn nicht, denn dieses wird von vorn herein auf eine natürliche Weise gefaßt, so daß es genöthigt ist, das Wesen seines Begriffes erst aus sich hinaus zu setzen, oder durch dieses Setzen sich zu offenbaren. Aber in diesen

1) Das Problem des übergreifenden Prozesses, das hier angewendet wird, ist weiter nichts als die gewaltthätige Zusammenfassung unauflösbarer Widersprüche. Denn wenn ein solches Uebergreifen stattfindet, so ist das, von dem aus übergegriffen wird, gar nicht vorhanden, d. h. überhaupt das Moment der Entwicklung und die Entwicklung selbst ist nicht.

Stufen und Momenten, die dem Geiste zu seiner Verwirklichung dienen sollen, kann das Eigenthümliche des Geistes sich auch nicht erreichen; denn hier treten die Functionen des Geistes als wirklicher Verlauf seiner Entwicklung auf; und wer weiß es nicht, daß Prozessen, in welchen das Seyn in den wirklichen Verlauf seiner eingeht, sie mögen nun charakterisirt werden, wie sie wollen, immer dasjenige abgeht, was sie zu Entwicklungsmomenten des Geistes in sich macht. Wir haben schon oben von der Phänomenologie des Geistes gesprochen, als demjenigen Gliede, in welchen zuerst von den Gliedern der Hegel'schen Entwicklung geistiger Charakter auftritt oder vielmehr auftreten sollte. Das Bewußtseyn erscheint als die unendliche Beziehung des Geistes auf sich selbst bestimmt; aber nun beginnt man, diese Beziehung wirklich auftreten zu lassen. Das Bewußtseyn ist zunächst unterscheidende Beziehung auf einen Gegenstand, hierauf das Setzen des Bewußtseyns als Ich und zuletzt die Anschauung des Gegenstandes als sich selbst und seiner selbst als an und für sich Bestimmten. Nun aber ist leicht zu erachten, daß wenn schon auf der ersten Stufe das Bewußtseyn in seiner absoluten Gestalt, d. h. wenigstens als das absolute Beisichseyn des Geistes auftritt, die gegenständliche Unterscheidung von und Beziehung auf das Aeußere eine rein unmögliche ist, sondern zur unmittelbaren Einheit und zugleich zur passiven Veränderung heruntersinkt; dann aber ist eben so leicht einzusehen, daß auch eine so abstract außer ihrer innern Bestimmtheit gehaltene Thätigkeit, auch wenn sie im Begriffe ist, den Gegenstand als den ihrigen zu setzen, entweder schon zuvor und neben allem diesem in der vollen Form des Selbstbewußtseyns bestimmt seyn muß, oder daß dieses Setzen des Gegenstandes als Eigenthums in diesem Geschäfte in die Acte seiner Thätigkeit selbst zerfällt, und zum wirklichen Seyn dieser Actionen herabsinkt; in welchem Seyn höchstens eine dunkle Subjectivität, nie aber ein Selbstbewußtseyn geboren wird. Es kann also die angeführte Stufe höchstens ein freilich unvollkommenes Gleichniß für die zu erklärende Sache seyn; im andern Falle hört sie ganz auf, dasjenige zu seyn, was sie seyn soll. Ebenso verhält es sich auch mit der Einheit des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns, die gestützt ist auf solche Antecedenzen.

Nachdem aber die Functionen des Bewußtseyns im stärksten

Widerspruche zu gegenständlichen Entwicklungsactionen des Geistes gemacht wurden, so werden nun fernerhin dieselben in einer abstracten Fassung als Zustand den weiteren Entwicklungen des Geistes gegenüber festgehalten, und zwar erscheint nun dieß gegenständliche Unterscheiden, auf sich Beziehen und sich gleich Setzen in einer zusammengefaßten ruhigen und einheitlichen Gestalt. „Wie nemlich das Bewußtseyn zu seinem Gegenstande die vorhergehende Stufe, die natürliche Seele hat, so macht vielmehr der Geist das Bewußtseyn zu seinem Gegenstande."[1] Hiebei muß man sich natürlich an das oft Versicherte erinnern, daß die bloß subjective Betrachtung keine Stelle hat in dem System, sondern daß man alles als Entwicklung und Seyn der Sache selbst anzusehen hat. Wenn aber dieser Grundsatz auch hier angewendet wird, was hat man dann unter einem Bewußtseyn und zwar einem Bewußtseyn, das durch alle Stadien seiner Entwicklung bis zur Vernunft hindurchgegangen ist, als Gegenstand zu denken? Ist es Gegenstand, d. h. wirkliches Eingehen und Aufgehen in seine Functionen, so muß es nothwendig außer der Bestimmtheit des Geistes seyn, da diesem kein Merkmal mehr widerspricht, als dieses. Wie aber kann man dann dazu kommen, diese Functionen in eine einheitliche, ruhige Gestalt zusammen zu fassen, die ferneren Entwicklungen als Gegenstand gegenüberstehen soll? Denn alle Actionen des Bewußtseyns sind reine Verhältnißthätigkeiten des Unterscheidens und Gleichsetzens. Wir wollen nun davon nicht reden, daß sie als gegenständliche Actionen der Sache gar nicht möglich sind, wir wollen sie in einer abstracten Fassung so viel als möglich festzuhalten suchen; allein wie will man solche Thätigkeit zu einer einheitlichen, ruhigen Gestalt zusammenbringen? Mag auch die letzte Function zur Vernunft, d. h. „zur einfachen Identität der Subjectivität des Begriffs und seiner Objectivität"[2] bestimmt werden, da auch sie als Gegenstand vorgestellt wird, so kann sie nicht anders, als in ihren vorangegangenen Thätigkeiten des Unterscheidens und Sichgleichsetzens charakteristisch aufgefaßt werden. Denn ohne diese Thätigkeiten sinkt sie wieder zur Unmittelbarkeit und Unentschiedenheit des Seyns herab, auf das wir schon so oft gestoßen

1) Hegel, Encyklop. §. 441.

2) A. a. O. §. 438

sind, und die Identität, die nicht in den Thätigkeiten des Unterscheidens und Gleichsetzens sich bewegt, ist Einerleiheit. So werden wir also wieder ganz allein auf die phänomenologischen Thätigkeiten hingewiesen, und es entsteht die Forderung, diese als Einheit aufzufassen, während doch, dieselbe abstract gehalten, dieß unmöglich ist,[1] im Falle aber, daß man sie in Verbindung bringt mit dem Seyn, das sich in ihnen bewegt, die Forderung sich völlig widersprechend erweist, da dasselbe, in den gegenständlichen Prozeß eingegangen, höchstens von irgend woher Unterschiedenes und Gleichgesetztes, nicht aber Sichunterscheiden und Gleichsetzen seyn kann.

Wollte man aber, freilich ohne einen wirklichen Grund dazu zu haben, darauf bestehen, daß der Geist in diesen Thätigkeiten sey, sie also in seiner Bestimmtheit auftreten, so ist gewiß nicht abzusehen, wie diese Thätigkeiten als Momente, nicht etwa der subjectiven Erkenntniß, sondern in den Entwicklungen des erst werdenden Geistes in sich seyn können. Denn wenn diese Thätigkeiten nur dadurch möglich gemacht werden, daß sie in der Bestimmtheit des Geistes auftreten, so wird ja dieser bereits vorausgesetzt, und, wenn diese Voraussetzung etwas helfen soll, vorausgesetzt in seiner vollendeten bei sich selbst seyenden Gestalt. Denn das wird verlangt, daß in jene Thätigkeiten das Seyn nicht wirklich eingehe und in seine Unfreiheit hinabsinke; hiezu bedarf es also bereits der vollkommenen Freiheit des Geistes; und zu sagen, diese Thätigkeiten des Geistes seyen seine Entwicklungsmomente, in denen er erst in sich werde, ist gerade so vernünftig, als wenn einer sagte, die verschiedenen Thätigkeiten des Körpers, Gehen, Stehen, Arbeiten aller Art seyen es, durch welche der Körper erst in sich werde, durch welche man also auch Füße und Aerme rc. bekomme, wie wenn man nicht den Fuß vorher haben müßte, ehe man das Gehen versuchen könnte.

1) Daher sinkt auch die Vernunft, die gewußt werden soll, in der ersten Stufe der folgenden Entwicklung „in ein dumpfes, stoffartiges Weben in sich" zusammen (vgl. Encyklop. §. 446), wobei also gerade das Charakteristische der durch die phänomenologische Entwicklung gewonnenen Thätigkeiten, wodurch sie sich als Bewußtseyn offenbarten, wieder verloren gegangen ist. Wie freilich weiter von hier aus ein Wissen des Wissens sich entwickeln könne, ist nicht zu begreifen, und es häufen sich von hier die Widersprüche in den folgenden Momenten Anschauung, Vorstellung rc. nach arithmetischer Progression ins Unglaubliche.

Diese widersprechenden Anschauungsweisen vereinigt nun die Hegel'sche Philosophie in der Entwicklung des Geistes, und demgemäß ist der Geist fernerhin allerdings im Gegensatze gegen seine Antecedenzen Seele und Bewußtseyn, That, das Wissen des Wissens; er setzt die Identität des Ichs mit seinem andern für sich, daß nun Er sie wisse, und es ist also wirklich die wahrhafte Entwicklung des Hegel'schen Geistes die: der Geist fühlt, er scheidet sich von diesem seinem unmittelbaren Seyn, d. h. er weißt, daß er weißt, und das ist sein Werden, ohne zu bedenken, daß hier der Geist entweder schon vorausgesetzt seyn muß, oder daß alle diese Function als wirklich verlaufenden geistigen Charakter verlieren, und sowohl als Entwicklung des Geistes, als auch für sich unmöglich werden, und daß man demnach nicht einmal ein Gleichniß von dem wahren Wesen des Geistes erhält, da man glaubt, dieses ganz in seiner Entwicklung nachgewiesen zu haben, während diese immer ihrerseits bloß durch ihr unbegriffenes Gestütztseyn auf ihre Voraussetzung nur auch einigermaßen gehalten werden können.

Diese Widersprüche in der Anschauungsweise wiederholen sich nun durch die ganze Entwicklung des subjectiven und objectiven Geistes hindurch, offenbaren sich aber in der Blüthe ihrer verderblichen Folgen im absoluten Geiste, indem sie sowohl seinen Begriff, als auch seine Function im Systeme als eine absolute Unmöglichkeit erscheinen lassen.

Der Geist muß nemlich, wenn er irgendwie zu einer befriedigenden, nicht mehr endlichen Gestalt gebracht werden, und er irgendwie aus den einzelnen Actionen seines wirklichen Werdens und Seyns wieder zu sich und zu einer gediegenen Gestalt erhoben werden soll, in letzter Action sein einzelnes Seyn, sowohl des subjectiven als objectiven Geistes aufheben; der Geist wird zum absoluten, als der wahren Rückkehr des Seyns in sich. Aber auch der absolute Geist, da er als Geist bestimmt ist, ist bloß die in sich seyende Idealität; er kann wesentlich nicht als Geist gefaßt werden, wenn er nicht selbst erscheint und offenbar wird; denn offenbar zu werden, sich im Andern zu wissen, selbst zum Andern zu werden und in demselben sich für sich zu erhalten, das ist nach der Hegel'schen Philosophie der wesentliche Charakter des geistigen Seyns. Daher ist „die eine und allgemeine Substanz als geistige (auf welche Weise sie sich erst

vollkommen zur absoluten bestimmt) das Urtheil in sich und in ein Wissen, für welches sie als solche ist."[1] Oder „es ist dem Geiste wesentlich, für den Geist zu seyn."[2] Nehmen wir dieß eine zunächst an, so erhalten wir wieder im absoluten Geiste eine in sich seyende Identität, oder ein Seyn des absoluten Geistes im allgemeinen Elemente des Gedanken, dann im Elemente des endlichen Bewußtseyns oder Wissens, im Wege des Zurückkehrens, und endlich im Momente des Zurückgekehrtseyns, und es zeigt sich somit, daß auch der absolute Geist diese seine letzte Gestalt nur in seyenden Actionen, in Thätigkeiten, in denen er selbst ist, erreichen kann. Fassen wir aber zunächst die erste Gestalt des absoluten Geistes auf, und sehen wir auf die schon durchlaufene zurück, so finden wir (nach einer nothwendigen Consequenz) gleich am Anfange der Entwicklung des Geistes überhaupt den Geist in dem allgemeinen Elemente der Abstraction. War es uns nun dort schwierig, ja unmöglich, jene Gestalt des Geistes der logischen Idee gegenüber zu unterscheiden und überhaupt zu halten, so wird es uns noch vielmehr hier auf gleiche Weise so ergehen, wo wir im Gebiete des Geistes selbst eine solche Unterscheidung zu machen haben. Oder sagt man uns vielleicht, es sey auch hier keine neue Gestalt aufzufassen, sondern die Entwicklung habe sich nun eben zu jener ersten Gestalt wieder erinnert; so werden wir gewiß mit Recht erwiedern: wenn dem also ist, und wirklich kein Unterschied angegeben werden kann zwischen dem Ansichseyn des Geistes überhaupt und dem Ansichseyn des absoluten Geistes, sondern beide ihrer Form nach ganz zusammenfallen, so läßt es sich in der That nicht begreifen, warum denn von hier aus eine andere Entwicklungsreihe beginne, und nicht vielmehr wieder jene, die von jenem ersten Ansichseyn ausging. Man streitet uns etwa das Ansichseyn des absoluten Geistes, und behauptet eine direct fortlaufende Entwicklung von dem vorhergehenden Momente, wie allerdings in der Encyklopädie nach ein paar einleitenden Paragraphen zu einer unmittelbaren Gestalt des absoluten Wissens, zur Kunst übergegangen wird: allein einerseits setzt Hegel doch auch in der Religions-Philosophie Gott oder den absoluten Geist in das Moment der Allgemeinheit, in

1) Hegel, Encyklop. §. 554.
2) Religionsphilosophie II. S. 29.

die Sphäre des reinen Gedankens,[1] andererseits aber läßt sich nicht absehen, wie nach der Negation der Volksgeister und der Abstreifung der eigenen Weltlichkeit,[2] ohne vorher zu einer bestimmten, in sich bleibenden und ruhenden Gestalt gekommen zu seyn, der Geist unmittelbar zur Unmittelbarkeit des Wissens, der Kunst und dann des endlichen Bewußtseyns herabsinken könne. Gewiß können, wenn die angegebenen Momente nur vom absoluten Geiste aus gesetzt zu werden vermögen, dieselben nicht unmittelbar an die vorigen Stufen sich anschließen, sondern es muß nothwendig jene Negation der eigenen Weltlichkeit vollzogen seyn, d. h. der absolute Geist muß in jener Function zu sich selbst gekommen seyn, und erst von einer solchen bestimmten an sich seyenden Gestalt aus vermag er weiter zu setzen. Sonst müßte ja dieses Setzen selbst ein unfreies genannt werden, es könnte somit, als von einem unfreien ausgehend, weder in seiner idealen Gestalt sich erhalten, noch auch je aus seinen endlichen Qualitäten sich wieder erheben. Wenn aber auch so ein Unterschiedenseyn des Ansichseyns des Geistes überhaupt und des absoluten Geistes sich ergibt, so sucht man demselben vielleicht dadurch zu begegnen, daß man sagt: das Sichentwickeln ist nach der Lehre Hegels eben so sehr ein Insichgehen, als ein Aussichhinaussetzen: man hat also die folgenden Sphären nur als die immer mehr in dem Wesen des Seyns sich concentrirenden Kreise anzusehen; und so ist dann mit der Entwicklung des subjectiven und objectiven Geistes die allgemeinere Sphäre des Geistes geoffenbart, und somit die Entwicklung bei diesem engeren intensiveren Kreise angekommen. Auf diese Weise sey zuerst erklärt, wie von dem jetzigen Anfange aus eine neue Entwicklung anhebe, und darin zugleich dem Auseinanderfallen der beiden ihren Entwicklungen voranstehenden allgemeinen Sphären vorgebeugt. Wir sehen: die Anschauung ist gewechselt, statt einer vorwärts gehenden Projection aus erhalten wir jetzt eine rückwärts in sich gehende, die in ihrem in sich gehenden Charakter hier den bemerklich gemachten Uebelständen begegnen will. Allein wenn wir, ohne von der Vor-

1) Hegel, Religionsphilos. I. S. 50 ꝛc. u. S. 171: „Gott an und für sich vor Erschaffung der Welt" (cfr. Log. p. XIII.) und S. 181 u. s. f. Encykl. §. 566 u. 567.

2) Encykl. §. 552.

stellung uns beschränken zu lassen, auf das Wesen der vorliegenden Verhältnisse eingehen, so ist in der ersten Entwicklung des Geistes derselbe in eine wirkliche Einzelnheit übergegangen; so gewiß nun diese Existenz haben muß, so gewiß muß dieß auch von der ihnen voranstehenden Allgemeinheit ausgesagt werden, und so gewiß ferner ihre Stufen diese und keine andern sind, so gewiß muß auch jene ebenfalls sie und keine andere seyn, d. h. sie muß in einer bestimmten unterscheidenden Fassung ihres Wesens sich halten. Gleiches aber gilt nun auch von dem Allgemeinen des absoluten Geistes; es muß das Resultat der ihm vorangehenden Entwicklung in sich haben, eine Bestimmtheit, die der der Entwicklung des endlichen Geistes voranstehenden Allgemeinheit abging, und damit eben zu dem Allgemeinen dieser Entwicklung dasselbe machte. Ist nun aber das Allgemeine des absoluten Geistes wesentlich unterschieden von dem des Geistes überhaupt, so kann auch jenes Ineinanderseyn in Form von concentrischen Kreisen nur noch vorgestellt, nicht mehr aber in verständiger Consequenz vollzogen werden. Von dem ersten Allgemeinen läßt es sich nicht mehr behaupten, daß es auch das zweite (als Allgemeines abstract Umfassendes) in sich schließe; denn dieses Allgemeine, um das Allgemeine von bestimmten Einzelnen zu werden, bestimmt und unterscheidet sich, und zwar kann es sich gegen nichts unterscheiden, als gegen das zweite Allgemeine, das es dann eben damit von sich ausschließt. Man müßte also nothwendig auf ein über den beiden allgemeinen Sphären hinaus sich erhebendes Allgemeine, das als das wahre absolute Allgemeine des Geistes anzusehen wäre, zurückgehen; aber diese Sphäre könnte dann, da in diesem Falle dem Allgemeinen des absoluten Geistes nicht mehr die wahre Absolutheit zukäme, und es doch in seiner Entwicklung nichts zu erreichen vermöchte, was es nicht selbst ist, gar nie durch eine Entwicklung erreicht werden; oder müßte man jene ursprüngliche absolute Sphäre nur das Allgemeine des endlichen Geistes von sich ausschließen, dagegen nach der angeführten Sich-Erinnerungs-Methode, mit dem Allgemeinen des absoluten Geistes zusammenfallen lassen, welches so jenes erste Prius erreicht hätte. [1] Allein in diesem Falle bleibt

1) Was freilich wieder unmöglich wäre, da eine Entwicklung nie mehr erreichen kann, als sie ist. Die Entwicklungen des endlichen Geistes

dann der Stand der Dinge ganz so, wie er zuvor war. Das Ursprüngliche, bis jetzt noch hinter der Scene sich befindliche Absolute entläßt zuerst das Allgemeine des endlichen Geistes aus sich, und dann erst nach geschehener Entwicklung tritt es wirklich in der allgemeinen Sphäre des absoluten Geistes auf, fällt mit dieser zusammen, und bestimmt sich also different gegen das Vorangegangene. So haben wir also dann einen in sich geschlossenen Kreis des endlichen Geistes und einen ebenso absoluten Geist, und beide Momente stehen etwa in einem ähnlichen Verhältnisse zu einander, wie Natur und Geist, und so wenig man das transmundane Verhältniß des Geistes zur Natur läugnen kann, und so wenig der Uebergang des einen in die andere sich nachweisen läßt, eben so wenig würde auch beides hier der Fall seyn.

Eine nicht geringere Schwierigkeit aber würde es machen, die nun nothwendige Unterscheidung der allgemeinen Sphäre des endlichen Geistes von der des absoluten zu übernehmen. Beide umfassen die Totalität des Seyns, wenn man nicht einer unwiederbringlichen Zersplitterung anheimfallen will, beide sind die Substanz schlechtweg im Elemente der Abstraction, und somit die absolute Substanz, beide bestimmen sich zur Manifestation. Freilich sind die Reihen ihrer Manifestationen verschieden, allein in ihnen selbst ist lediglich kein Grund für diese Verschiedenheit aufzubringen. Die Vorstellung sagt zwar aus alter Erinnerung: jetzt ist der Geist erst Geist, dem Geist ist es aber wesentlich für den Geist zu seyn, er muß als Geist in einem endlichen Bewußtseyn gewußt werden, er muß einen Geist setzen; vorher aber war der Geist noch nicht der Wirklichkeit nach, er mußte also zuerst seine eigene Functionen setzen, allein gehen wir auf das Gesagte ein, so ist dieß nur eine äußerliche Reflexion, für die in der Sache selbst kein Grund angegeben werden kann. Denn, wenn man sich bis dahin erhebt, wo es heißt: es seye nun für den Geist nothwendig, für den Geist zu seyn, oder für das absolute Wissen, sich zu wissen, so fällt das Bewußtseyn oder das actuale Geistseyn aus der der sich ergebenden allgemeinen Sphäre des absoluten Geistes hinaus; wenn man nicht auch hier eine Dupplicität von dann allerdings unvereinbaren Be-

kehrten aber von einem endlichen Ansich aus, und müßten also auch stets zu diesem zurückkehren.

wußtseyns-Reihen annehmen will. Ist aber das actuale Geistseyn wirklich aus jenem allgemeinen absoluten Geiste hinausgefallen, so fragt es sich, was von Besonderem und Eigenthümlichem für diese allgemeine Sphäre übrig bliebe, wodurch sie sich von dem Allgemeinen des endlichen Geistes unterscheide. Sie hat allerdings die Entwicklung der Denkfunctionen, so wie auch des objectiven Geistes hinter sich; allein diese Functionen haben keine abstracte Gestalt, als eben diejenige, die ihnen bereits vorangegangen war, und gegen welche man eben einen Unterschied auffinden wollte. Wir sehen also: wenn der Geist für den Geist ist, so ist hierin seine Function keine andere, als das Setzen der Denkfunctionen, deren Inhalt zufällig zuerst Anderes und dann er selbst ist. Man könnte vielleicht einwenden, dort offenbarte er seine Form, hier seine Substanz sich selbst; allein wenn wir auch dieß annehmen, und die Form, nun actualer Geist zu seyn, als sein Allgemeines Setzen; so hat ja die vorangehende Entwicklung gezeigt, daß Geistseyn nichts anderes heiße, als sein inneres Wesen, seine Functionen zu manifestiren. War nun jene Definition richtig, so muß der Geist, der für den Geist ist, überhaupt in das allgemeine Seyn des Geistes zurückgehen; oder will man dieselbige restringiren, und einen Geist annehmen, der ohne jene Functionen aus sich herauszusetzen, Geist ist, so war dann nur die ganze vorangehende Entwicklungs-Reihe eine unbegründete und unwahre, indem es dann nicht mehr heißen kann: der Geist ist wesentlich dieß, zu manifestiren. Es ist somit der Geist, der für den Geist ist mit dem Geiste, der für seine eigene Functionen ist, identisch, nemlich er ist die allgemeine Substanz in dem Elemente der Abstraction, die die Bestimmung hat zu denken und sich zu denken. So also fallen der Geist und der absolute Geist in ihren endlichen Sphären auseinander hinaus, ohne daß sie freilich vernünftiger Weise unterschieden werden können, und es kann somit auch der Satz: „daß das göttliche Selbstbewußtseyn nur in und durch das menschliche gefaßt und keine Dualität desselben gesetzt werden dürfe" nicht weiter festgehalten werden. Denn der endliche Geist geht von einem allgemeinen aus und schließt sich im subjectiven Geiste zu einer bestimmten Gestalt ab, und auch der absolute verhält sich ganz auf gleiche Weise; so, daß also das Nebeneinander, das Verendlichende, nur durch das Vergehen und

Verschwinden des endlichen in den absoluten noch erhalten werden kann, was aber leider, wie oben schon gezeigt wurde, schlechterdings unmöglich ist. [1]

Freilich, wenn wir auch den absoluten Geist, und zwar in seiner ersten abstracten Gestalt, uns ohne weiteres gefallen lassen; so sind wir damit durchaus noch nicht zum Ende der hier sich eröffnenden Wirren und Irrwege angekommen, in denen allen nur jene in den Begriff aufgenommenen Widersprüche sich wiederholen. Zuerst ist schon früher nachgewiesen, daß wegen psychologischer Schwierigkeiten das Setzen eines Selbstbewußtseyns, und das für den Geistseyn des Geistes eine schlechthinige Unmöglichkeit bleibe, [2] und wir werden dieß auch hier bestätigt finden, insofern in diesem Falle gerade nicht das Selbstbewußtseyn im Wissen gesetzt wurde, sondern nur die früheren Functionen des Denkens gesetzt werden.

Für's zweite aber muß das Manifestiren des absoluten Geistes noch von einer andern Seite her in Anspruch genommen werden. Der Geist soll für den Geist seyn, einen Geist setzen, oder in einen Selbstbewußtseyn gewußt werden. Diese Ausdrücke sind nicht alle synonym. Einen Geist setzen oder ein Selbstbewußtseyn, heißt ein solches setzen, welches schon in der ersten Entwicklung des Geistes vorkam, in einem Selbstbewußtseyn aber oder in einem endlichen Bewußtseyn gewußt werden, das heißt: in einem schon vorhandenen Bewußtseyn sich selbst zum Gewußtwerden bringen. Das Erste muß nun natürlich von der Manifestation des absoluten Geistes schlechthin ausgeschlossen bleiben, da er es als absoluter nicht thut, sondern es schon vor ihm vorhanden ist. Das Zweite aber, ein in einem Andern gewußt werden, ist eine eigene Sache, wenn nicht zugleich auch dieses Andere, oder das endliche Selbstbewußtseyn mit gesetzt wird. Freilich ist ein Bewußtseyn, ein Selbstbewußtseyn schon vorhanden, aber dieß ist nicht vom absoluten Geiste gesetzt, und sollte eigentlich auch, da ja nicht nur die einzelnen Geister, sondern auch die Volksgeister negirt sind, die ganze eigene Weltlichkeit des Geistes abgestreift ist, gar nicht mehr vorhanden seyn. Der absolute Geist ist zwar nach einer freilich unmöglichen Annahme auch der allgemeine Geist, ja die Idee selbst

1) S. o. S. 82. ff.

2) S. o. Kap. 3. S. 88. seqq.

und somit auch das Schaffen der Natur und des endlichen Geistes; (und alles dieß ist als Voraussetzung des Geistes nöthig,) aber er ist jenes nur *gewesen*, als absoluter Geist ist er es nicht mehr, es wird zwar immer Natur und endlicher Geist geschaffen, aber allemal für das im einzelnen Falle zu setzende Selbstgewußtwerden, sind diese Momente nimmer, oder wenn sie sind, so findet stets das Zugleichherausplatzen aller der unzähligen Entwicklungs-Momente aus dem absoluten Geiste statt; oder es hört alle Unterscheidung unter denselben, kurz alle Unterscheidung überhaupt auf, und es fällt alles zu einer chaotischen Verwirrung oder zu einer leeren und todten Einerleiheit zusammen. Denn wenn immer eine Entwicklung durch Formen statt finden soll, und nicht alles dasselbe ist, so können weder die allgemeinen Gebiete noch die Verwirklichungs-Momente alle zugleich in- und durcheinander quellen, und sich auf solche Weise gegenseitig einschließen. [1]

Gehen wir aber endlich zum letzten Gliede der Rückkehr des absoluten Geistes in sich: so fragt es sich natürlich, was haben wir jetzt? Zunächst antwortet man dem absoluten Geist. Aber dieser ist ja nach dem System eben jene ansichseyende und in sich zurückkehrend absolute Identität, was ist dann doch die in sich zurückgekehrte? Gibt es nicht etwa einen weiteren Prozeß, sollte nicht etwa auch noch das Absolute so offenbar werden, wie es ist, in der einfachen schlichten Wahrheit, nicht immer bloß, so wie es nicht ist, wie es nur endlich ist, damit man nicht immer genöthigt wäre, die Offenbarung mißtrauisch anzusehen, vom Offenbarenden aber nichts zu wissen? zumal, da der absolute Geist, das Absolute überhaupt nichts anderes ist, als was es setzt, und doch dasselbe bis jetzt noch nicht vorkam? Gewiß eine billige Frage, allein wir stehen S. 599 (der Encyklopädie), das Buch ist aus, wir müssen wieder auf den Anfang zurück.

Also die zurückgekehrte absolute Idee ist dieses Setzen und Zurückkehren selbst, nichts weiteres; so ist es zu verstehen: das Außersichgehen ist zugleich das Insichgehen.

Wir wenden uns an das Setzen, resp. Zurückkehren. Was

1) Auf gleiche Weise wäre dann das dialectische Aufbewahren nicht ein Aufbewahren dem Wesen nach, sondern ein Heruntersinken zur gemeinen Natürlichkeit der Sache; d. h. eine Unmöglichkeit des Prozesses. Vgl. zu dem obigen, Hegel Religionsphil. I. S. 58. oben pag. 65.

haben wir hier vor uns? Eine Reihe lauter endlicher Erscheinungen, in ihnen offenbart sich das Setzen und Zurückkehren ganz und gar nicht, diese Functionen sind nichts als diese Erscheinuugen. So ist also, werden wir aber ausrufen, das Endliche das Bleibende, der Schein das Seyn, das Nichtige das Richtige, das Natürliche das Wirkliche? „Nein, man muß den Prozeß als die absolute Negativität als das Aufheben der endlichen Bestimmtheiten erkennen, das Endliche ist nur Schein, sie sind dieß, verneint und negirt zu werden, das Negirtwerden des Endlichen ist das Wahre." Das Negirtwerden des Endlichen, auf das wir so eben als den einigen Haltpunkt hingewiesen wurden?„ Ja diese Negativität ist nicht bloßes Aufheben, es ist ein Aufbewahren, ein Erhalten in der Wahrheit der Existenz?"

Wo, wie, wann, auf welche Weise? Habe ich nicht vernommen, daß die zurückgekehrte Idee selbst das Zurückkehren, also vielmehr das Setzen und Gesetztseyn sey?

Es zeigt sich somit, daß wenn man das Absolute oder den absotuten Geist nur dadurch zu fassen weiß, daß man ihn wieder in endlichen Entwicklungsstufen eingehen (durch Setzung des endlichen Selbstbewußtwerdens), und diese seine endliche Form wieder aufheben und so zu seiner ewigen absoluten Gestalt zurückkehren läßt, bei der Fassung dieser letzten Gestalt im absoluten Geiste sich bedeutende unauflösliche Schwierigkeiten ergeben. Entweder nemlich muß man dann die verschiedenen Entwicklungsstufen, d. h. seine bis in die höchsten Sphären hinauf endlichen Momente für das wahre Seyn des Absoluten ansehen, weil allemal und zuletzt immer wieder in sie das Absolute einlenken muß und zuletzt nur hierin ist; oder müssen wir das Negiren dieser Stufen für das Wahre und Letzte halten; wobei man aber dann bei dem absolut Leeren angekommen ist. Eine letzte Auskunft möchte nur die seyn, daß man beide Functionen vereinigt, indem man sagt, die Entwicklungsmomente scheinen zwar allerdings als der Offenbarungs-Inhalt des absoluten Geistes aber nicht so, daß der absolute Geist oder das Absolute in ihrer Endlichkeit untergienge, sondern er ist zugleich die absolute Negativität, das absolute Zurückführen, und so erscheinen diese Entwicklungsstufen ihrer Endlichkeit entkleidet; ihr ganzes, weit ausgedehntes, ewiges Reich ist des Absoluten bleibende Gestalt, aber als Reich des Absoluten ist es absolut seiner

endlichen Dichtigkeit entkleibet; das Absolute ist nicht das Werdende und unruhig von einer Stufe zur andern getriebene, sondern es ist das ewige Ruhen in dem unendlichen Reiche seiner Offenbarungsformen, die einerseits durch die Negativität der absoluten Idee zum absoluten Schein herabgesetzt, andererseits aber durch die Positivität der absoluten Idee zum absoluten Seyn des Absoluten erhoben wird. So würden wir dann im Hegel'schen Systeme nur allmählig den ganzen Reichthum des Absoluten nach seinen unendlich mannigfaltigen Formen, im Prozesse begriffen, erhalten; zuletzt aber müßten wir die ganze Fülle dieser Formen in der Betrachtung fixiren und in einem festen bleibenden Bilde zusammenhalten, auf den ganzen Umfang der Formen aber überall zugleich die absolute Negativität wirken lassen, so daß sie in durchsichtige Scheingestalt sich verklären; und dieses ruhige, sich gleichbleibende, die Wirklichkeit des Auftretens von sich abstoßende, nur in dem abstracten Scheine seiner ewigen Formen sich erhaltende Bild haben wir für das Absolute zu erklären.

Eine Vorstellung mag dieß geben, aber wenn man es begreifen will, welche Bedenken erheben sich dagegen!

Fürs Erste: das Absolute ist als absoluter Geist bestimmt. Tritt uns aber hier auch nur entfernt eine Gestalt des Geistes entgegen? Der Geist wird im Hegel'schen Systeme als ein Selbst oder als das Prinzip des absoluten Selbst in sich habend aufgefaßt. Das Absolute ist selbst seine endliche Entwicklungsstufen, und wäre es diese nicht selbst, so müßten wir es, trotz aller bloß noch zum Scheine herabgesetzter und so durchsichtiger Formen, in denen es seine Existenz hat, dennoch für ein unfreies und als sich nicht selbst in der That angehöriges, endliches und zuletzt nichtiges charakterisiren. Aber fassen wir jene Anschauung der absolut ruhigen Gegenwart des Absoluten in seinen Offenbarungsmomenten auf, wo bleibt das Selbst; mag es alle diese Dinge zwar dem Stoffe oder dem Inhalte nach seyn (und das kann es nicht einmal!); wie vermag es dieselbe selbst zu seyn? Was irgendwie ein anderes geworden, in differenten Formen aufgetreten ist, das hat sich selbst verloren; oder noch mehr, was irgendwie außer sich gekommen ist, in der breiten Ausdehnung seiner Erscheinung auftritt, das ist dann viel tausend anderes geworden; aber es selbst ist es

nicht mehr. Oder ist es auch noch selbst, so ist es dieses Selbst nicht innerhalb diesen außer ihm seyenden Formen der Erscheinung, sondern es ist Selbst abgesehen und jenseits dieser Formen. Denn das Selbstseyn ist die Aufhebung und die absolute Vernichtung aller einzelnen Formen seines Andern; im andern Falle ist es nicht mächtig, sich zu halten, sondern muß nothwendig mit diesem unendlich Andern ganz und gar zusammenfallen. Es muß also der Begriff des Selbsts immerhin rein in sich aufgefaßt werden, und in dieser Hinsicht ist die ewige Gegenwart des Absoluten in seinem Offenbarungs-Schauplatze dahin zu verstehen, daß das Absolute, wenn es je in einem solchen gegenwärtig ist, nicht insoweit es an diesen sich veräußert hat und in ihm gegenwärtig ist, sondern so weit es sich von ihm unterscheidet und denselben, wenn er auch äußerlich irgend auf welche Weise neben ihm existiren sollte, in sich selbst vernichtet, nicht in ihm gegenwärtig ist, als Selbst existirt. Als dieses Selbst aber muß es sich in sich bestimmen, d. h. es kann nicht sein Seyn in verschiedene Formen des Seyns theilen, sich theils in sich, theils in etwas Anderem haben, (so muß es aus einander fallen) sondern das Selbst, welches sich in dem Reiche der Erscheinungsformen offenbaren soll, sollte es auch sich wieder in den Formen des Selbsts setzen, muß dennoch in sich selbst als Selbst bestimmt erscheinen vor- und nach-, überhaupt abgesehen von allen Setzungen, ja es kann, wenn es nicht aufhören soll, Selbst zu seyn, gar in kein Anderes übergehen. Denn entweder ist es, dann aber ist es die ewige in sich bleibende Ueberwindung alles Andern in ihm, und es ist nur immer selbst, das Andere ist absolut ausgeschlossen und vernichtet, oder es geht in Anderes über, dieß aber kann nur mit Aufhebung Seiner als Selbst geschehen, weil das Selbst die Vernichtung des Andern und daher auch das Andere die Vernichtung des Selbsts ist. Es folgt also: entweder ist in der obigen Anschauung des Absoluten demselben das Prinzip des Selbsts oder Ichs genommen, oder es darf von dem Absoluten auch für seine Erkenntniß nicht auf das Bild seiner Offenbarung hingewiesen werden, sondern es ist über und jenseits desselben zu fassen, und eine Philosophie, die das Absolute nur in seinem Anderswerden und Insichzurückgehen fassen

kann, und in diesen Verlauf hinein es bannen will, erweist sich unfähig, das Absolute sachgemäß aufzufassen.

Der Geist wird aber noch häufiger als das Absolute Wissen bestimmt. Ist nun in der gegebenen Anschauung diese Bestimmung enthalten? Unseres Wissens ist das Auftreten (sey es auch noch so rein und durchsichtig) der Functionen des Wissens und des Wissens als Seyn noch kein Wissen, sondern vielmehr ein Seyn; das Wissen ist vielmehr die Vernichtung des Seyns als solchem und die Ueberwindung, in welcher das Ich nicht nur selbst ist, sondern auch sich selbst hat. Hiemit muß, wenn auch das Wissen in die Gegenwart einer Offenbarungsweise hineingestellt wird, dennoch entweder das Wissen als wirkliches aufgegeben werden, weil das auftretende Wissen, wenn es nicht schon in der Bestimmtheit des Wissens auftritt, in die Natürlichkeit des Seyns eingeht, und aufhört, Wissen zu seyn, oder es muß neben dem Seyn und seinen Gestalten als eine absolute, ganz in sich bestimmte Form auftreten, die jenseits alles Prozesses zu halten ist. Denn es verhält sich hier wie mit dem Selbst. Es ist nur das Haben des Seyns für sich durch die Vernichtung desselben, ist es daher das Seyn selbst, so hört es auf Vernichtung desselben zu seyn, sondern es ist selbst vernichtet. Das Wissen ist also ein absoluter, rein in sich bleibender Act, und es fehlt dem Absoluten das Wissen, wenn es nicht stets neben allen Offenbarungsformen gefaßt wird und gefaßt werden kann. Das im Spiegel der entstehenden und vergehenden Gestalten sich selbst anschauende Absolute ist nicht das Anschauende, wenn es nicht außerhalb dieser entstehenden und vergehenden Gestalten absolute Anschauung ist. Auch durch factische Setzung des Anschauens ist es nicht Anschauung, sondern diese muß es absolut in sich bewahren. Es zeigt sich also, daß wenn eine Zweiheit des Selbsts und Wissens in dem Verhältnisse des Absoluten zum Endlichen geläugnet wird, und man aber zugleich glaubt, durch das Selbst und das Wissen des endlichen Geistes vom Absoluten, dieses zu einem Selbstbewußtseyn bestimmt zu haben, daß man in beiderlei Hinsicht im gröbsten Irrthume sich befindet. Denn gehört zum Begriff des Absoluten, daß es ein Selbstbewußtseyn ist, so muß es dieß nach dem Obigen außer dem menschlichen

seyn, es muß in sich die Form des Selbstbewußtseyns haben, indem es unmöglich ist, daß ein an sich nicht Selbstbewußtes durch Setzung und Beziehung eines Selbstbewußtseyns auf sich selbst bewußt werde, da diese Beziehung sonst nothwendig schon zuvor eine selbst bewußte seyn müßte, im andern Falle aber keinen entsprechenden Einfluß ausüben könnte. Will man daher diese Bestimmung für das Absolute halten, so erhält man eine Zweiheit, des Selbstbewußtseyns mit allen seinen vermeintlichen, verderblichen Folgen; läßt man aber das Selbstbewußtseyn als eine in sich seyende Form des Absoluten fallen, so wird weiter durch Setzung und Aufhebung des endlichen Selbstbewußtseyns für das Absolute gar nichts geleistet, ja es ist beides unmöglich.[1]

Betrachten wir nun neben allem diesem den Begriff des absoluten Geistes nach dem Hegel'schen Systeme, so zeigt sich uns hier die Grundanschauung, auf die das Hegel'sche System gebaut ist, nemlich die abstracte, in ihren rächenden und verderblichsten Folgen. Die Abstraction vermag das Seyn in einem gegen sich selbst gleichgültigen Ansichseyn zu erhalten, aber sie vermag es nicht, das Seyn in der That zur Ueberwindung und Erhebung über sich selbst, zu seiner ewig in und bei sich bleibenden Gestalt zu begleiten. Denn diese Kategorie ist die Vernichtung der Abstraction und die Aufweisung ihrer ewigen Wahrheit. Wenn schon bei der logischen Idee dieses abstracte Gebiet in sich unausführbar und irreleitend erschien, so noch vielmehr beim Begriffe des absoluten Geistes. Der Geist als der absolute ist absolute Function, und nur als solche aufzufassen, er kann aber nur als lebendige und das Seyn der Thätigkeit absolut überwindende Function aufgefaßt werden. Die Abstraction aber kann auch die Function nur abstract auffassen, d. h. einerseits als seyend, andererseits ihre Wirklichkeit von sich abstoßend. Daher kann nun in der Hegel'schen Philosophie der Geist nur so erkannt werden, daß seine Functionen als seyend gesetzt werden, und mit diesem Setzen so lange fortgefahren wird, bis der ganze Umfang seiner Functionen seyend aufgetreten ist. Das geistige Seyn aber ist kein seyendes, in dieser Form ist

1) Diese Widersprüche in der Grundanschauung des Systems sind es nun, welche die vielfachen, oben im 3. Kap. namhaft gemachten Uebelstände in der modern-philosophischen Definition des Absoluten zur Folge haben.

es bereits zu Grunde gegangen, daher kommt es, daß einerseits stets, wenn der Begriff des Geistes gefaßt wird, in diese seyende Function eingeleitet wird, weil die Abstraction in Wahrheit nicht über das Seyn hinauskommt, andererseits aber auch das System dennoch nicht in dieser seyenden Function verharren kann (denn das bloß Seyende widerspricht der absoluten Function des Geistes), sondern stets wieder über dieses Seyende vermittelst einer Negativität hinausgeführt wird. Da aber das eine Folge des Standpunktes, das andere Folge der zu betrachtenden Sache ist, die ewig sich widersprechen, ewig gegenseitig einander hervorrufen und in einander übergehen müssen, so muß, auf diesem Punkte angelangt, eine unaufhörliche Nöthigung zur Zusammenfassung von widersprechenden Tendenzen in der Anschauung entstehen, die entweder in ewiger Kreisbewegung sich selbst verzehrt, oder durch einen kühnen Sprung dem einen oder dem andern Elemente der Erkenntniß in den Arm sich wirft, und hierin ohne weitere Rücksicht und Reflexion abschließt. Entweder geht man auf Seiten der ursprünglichen Anschauung, und man erhält das ewige Gegenwärtigseyn des Absoluten in seinen Offenbarungsstufen, jedoch mit Abstoßung ihrer eigenen Wirklichkeit, ganz homogen der ursprünglich abstracten Gestalt des Seyns, nur daß sie dort die in sich ununterschiedene Gleichgültigkeit war, jetzt aber die absolute Gleichgültigkeit der aufgenommenen Formen ist, sie wird als wirklich getödtet und nur ihr Schein in das gleiche und gleichgültige Gebiet des Seyns aufgenommen; oder man stellt sich auf Seiten der zu betrachtenden Sache, nemlich des Geistes, wie er sich von Natur in der Erkenntniß geltend macht, und man wird über jene gleichgültige breite Basis des Absoluten hinausgetrieben, und man erhält nun ein absolut in sich bleibendes, allem zuvorgekommenes, zeitlos, d. h. absolut sich mit sich vermittelndes Ich, das nichts mit dieser werdenden Entwicklung zu thun hat, das absolute Prius, den absoluten Prozeß; da man aber vermöge der Grundanschauung und des philosophischen Standpunktes zur Höhe eines solchen Absoluten sich nicht erheben, sondern alles, was begriffen werden soll, nur wieder unter dem endlichen Schema der Abstraction anschauen kann, so muß auch das letzte absolute Glied, das nur noch als der reine Prozeß auftritt, um nicht endlich sich zu bestimmen,

in eine endliche Fassung heruntergesetzt werden, d. h. man spricht den Satz aus, daß das Resultat ewig zum Anfang sich bestimme oder auf das Widersprechende einer ewigen Unruhe aufmerksam gemacht, ermannt man sich wieder zu der Vorstellung des absoluten Prius; oder endlich, wenn man doch kein Verhältniß mehr von diesem absoluten Prius zur Entwicklung des Systems anzugeben weiß, da das absolute Insichbleiben des absoluten Ich's seinem Wesen nach nur durch eine absolute Vernichtung und Ueberwindung jeder werdenden und seyenden Entwicklung zu fassen ist, so kann man sich in letzter Instanz nur darauf zurückziehen, daß man sagt: das Ich vermittelt sich absolut, zeitlos, was im System gegeben ist, ist nur die wissenschaftliche Entfaltung, und es ist unrichtig, jene Entwicklung und diese Entfaltung identisch zu nehmen, d. h. nun nach dem erwiesenen Widerspruch der Entwicklung und der Entfaltung (denn jene ist wesentlich nicht als Entwicklung aufzufassen), die Entfaltung hat und muß sich unfähig erklären, die Sache, von der es sich handelt, zu erkennen und darzustellen.[1] Ist aber so der absolute Geist, in dem allerdings die höchste Summe der Unfähigkeit des Hegel'schen Systems, das Seyn zu erfassen, sich offenbart, in sich selbst ungenügend aufgefaßt worden, und mußte er nach der Basis des Systems so aufgefaßt werden, so kann es auch nicht befremden, wenn es ihm nicht gelingt, seine Aufgabe, die Idee aus ihrem Andersseyn zu ihrer vollen Freiheit und absoluten Negativität zurückzuführen, zu erfüllen, zumal wenn er nicht einmal die Negativität ist, durch welche das Reich des Gesetzten in absoluter Einheit mit dem Absoluten als seine ewige Gegenwart erhalten werden soll.

Schon weiter oben hat es sich uns gezeigt, daß der Geist unmöglich als aus der Natur hervorgehend gefaßt, daß ferner, wenn auch dieß übersehen werde, unmöglich jenes Zugleichseyn von Natürlichkeit und Geistigkeit in ihm gesetzt werden könne, das der Kampf mit der Natürlichkeit für den Geist nothwendig macht; allein aus dem zunächst Vorhergegangenen ergibt sich nun weiter, daß er auch abgesehen hievon für sich selbst nicht im Stande sey, über seine endliche Gestalt hinauszukommen, und daß daher das mit der Natur gesetzte Endliche auf keine Weise in die Absolutheit zurück-

1) S. v. 2. Kap. S. 74 sqq.

gehen könne, und somit, wenn nach oben angeführten Stellen die logische Idee für sich selbst im Momente der Endlichkeit steht, sie aber zugleich aus der gesetzten Endlichkeit nicht mehr zu sich und über sich in die Sphäre der Absolutheit sich erheben kann, — daß zu= überhaupt das Absolute im Hegel'schen System unmöglich werde.

Der endliche Geist hat zwar einen Ausgangspunkt, der schon in die Sphäre des Absoluten gehört, oder will er ihn wenigstens haben, nemlich die absolute und allgemeine Substanz; allein diese, in sich selbst gefaßt als Unmittelbarkeit, die sich gegen das einzelne Seyn bestimmt, hat hierin gleichwohl selbst das Moment ihrer Endlichkeit, und ihre Absolutheit erweist sie lediglich nur in ihrer Function, vermöge deren sie den endlichen Geist setzt, freilich um ihn wieder aufzuheben. Trotz der zuletzt angegebenen Bestimmung aber muß der gesetzte Geist ein endlicher seyn, und als solcher von dem Absoluten sich unterscheiden. Im andern Falle sieht man nicht ein, in wiefern überhaupt ein Fortschritt im Prozesse begründet werden könne. Wie muß aber nun dieser endliche Geist gefaßt werden, der das letzte Moment in der Entwicklung des absoluten Geistes bilden soll? Das Moment seiner Endlichkeit kann offenbar nur darin bestehen, daß, während es Merkmal des Absoluten ist, von seinem eigenen Seyn frei zu seyn, dagegen dieser endliche Geist noch unter dem Seyn und seiner Macht steht. Der endliche Geist ist zwar die Zurückführung des Seyns zu seiner Idealität, aber des in die Relativität eingegangenen Seyns, das zwar allerdings in den verschiedenen ihm möglichen Formen auftritt, und somit auch in der geistigen Form sich offenbaren muß, aber in der Relativität, zu der es einmal sich bestimmt hat, jener absoluten Macht verlustig ging, in der es ihm möglich ist, frei von seinem Seyn zu der allmächtigen Freiheit seiner selbst sich zu bestimmen. So ist der Geist, wie sich auch Hegel ausdrückt, eine seyende Unendlichkeit, aber eben dieß, daß er diese Unendlichkeit ist, bildet das Moment sowohl seiner Einzelnheit als auch seiner Endlichkeit. Einzeln ist er, weil das Seyn einmal in die Relativität eingegangen, an seine eigene numerische unendliche Bestimmtheit anheimgegeben wurde, endlich aber, weil er als ein Einzelnes ein begrenzter ist, und in seiner Gränze zugleich auch die Gränze seiner Macht findet. Das Ohnmächtige aber ist endlich. Welche Bedeutung aber hat diese

Endlichkeit für den Geist? Etwa die, daß er aufhören müßte? Aufhören und Verschwinden heißt für das in seinem Seyn seyende, aufhören zu seyn. Es hört aber auf zu seyn, wenn es nicht mehr ist. Nun ist aber gezeigt worden, daß das Seyn, wenn es aufhören wollte, in die Bewegung zum Nichtseyn nur auf eine seyende Weise übergehen könnte, daß es also vielmehr sich in seinem Seyn erhalten würde. Das an sich dahingegebene Seyn kann also schlechterdings nicht aufhören, sein Aufhören ist vielmehr die numersch unendlich sich fortsetzende Dauer. Diese Dauer nun ist im Reiche des natürlichen Seyns die unendliche Veränderung und das Anderswerden, indem das Seyn hier der unendlichen Menge seiner Qualitäten, die sich selbst stets andere werden, anheimgegeben, und zugleich dem Princip der realisirten Ohnmacht anheimgefallen ist. Die Fortdauer des natürlichen Seyns ist daher die immerwährende Veränderung. Im endlichen Geist ist der Geist über dieß Dahingegebenseyn an die natürlichen Qualitäten, also das Princip der realisirten Ohnmacht hinausgekommen; er hat den unendlichen Unterschied in sich bewältigt und sich in sich zurückgenommen. Hiemit ist nun einerseits das Princip der Veränderung und Anderswerden absolut vom Geiste ausgeschlossen; und wenn man daher dieses Anderswerden der Endlichkeit gleichsetzt, so ist der Geist die Aufhebung der Endlichkeit, er ist unendlich. Aber da er diese Unendlichkeit ist, so kann für ihn das Moment der Endlichkeit nicht die Bedeutung des Aufhörens haben. Aufhören hieße entweder in die Natürlichkeit zurücksinken, was aber unmöglich ist,[1] oder überhaupt schlechtweg abhanden kommen, was wir nach dem Obigen eben so widersprechend fanden, oder endlich in das Absolute übergehen. Allein hiegegen spricht zuerst das, daß der Ursprung dieses Uebergehens unbegreiflich ist. Relativ seyn ist die absolute Aufhebung des Absolutseyns. Es müßte aber, wenn auf irgend eine Weise das Relative sich selbst zum Absoluten forterheben könnte, das Zugleichseyn dieser beiden Bestimmungen gesetzt werden. Setzt man nun dieses, so ist klar, daß das Absolute wirkungslos in dem Seyn keinen Moment gedacht werden kann; wir würden also nie wieder je die Gestalt eines seyenden Geistes, noch einer einzelnen Entwicklungsstufe, noch aller, da sie einzeln

1) S. v. 3. Kapitel S. 88 sqq.

sind, erhalten. Ist aber auf irgend eine Weise einmal das Relativseyn als wirkend und also als wirklich gesetzt, so ist das Princip der absoluten Allmacht, der totalen Macht des Seyns aufgegeben, und an dessen Statt ist als **wirklich** und reell aufgetreten die Ohnmacht des Seyns. Es ist dann hiebei einleuchtend, daß dieses Princip als ein wirkliches und reelles, einmal gesetzt, bei allen verschiedenen und fördernden Gestalten in sich, dennoch nie über sich selbst hinauskommen kann, weil alle seine Bemühungen nur unter dem allgemeinen *seyenden* Charakter seines Wesens ausgeführt werden können. Es kann also das an sich selbst dahingegebene Seyn wohl als in sich bleibend, als sich in sich zurücknehmend auftreten, es kann in der Gestalt der Endlichkeit bis zu der der *seyenden* Unendlichkeit erscheinen (freilich auch hier nicht in einem übergehenden Prozesse von der einen Form in die andere), aber es kann nicht bis zu dieser allmächtigen Freiheit von seinem Seyn sich erheben, weil es zu seinem Begriffe gehört, jene *allmächtige absolute* Freiheit aufgegeben zu haben. Auch der Umstand, daß nach dem Hegel'schen Systeme der endliche Geist von dem absoluten gesetzt ist, ändert an dem gefundenen Resultate nichts. Denn einmal ist auch das Absolute, in wie weit es dem endlichen Geiste als *einzelne* Gestalt (nemlich als Ansichseyn oder Unmittelbarkeit) gegenüber steht, eine endliche, und es bleibt uns also das Absolute nur eine Bewegung, die über beiden Gebieten sich nothwendig halten muß, sodann aber ist das Eingreifen des Absoluten in das Endliche, oder das Uebergehen des Absoluten in den endlichen Geist immerhin ein unerklärliches Räthsel. Denn es muß das Absolute selbst schon in sich zur Endlichkeit sich verändern (was allerdings in der Endlichkeit der ersten Gestalt sich bethätigt, zugleich aber eine der härtesten Zumuthungen des Systems ausmacht), sodann aber, wenn das Absolute zur Endlichkeit sich verändert hat, so ist dieses Endliche oder Relative, trotz seines Ursprungs, nichts mehr oder weniger, als das Endliche und Relative, und es muß ganz seinen Gesetzen anheimfallen, so daß das Absolute, soll es allerdings erhalten werden, dann gewiß noch außerhalb diesem Endlichen dennoch seine ungetrübte Sphäre haben muß.

Wie aber durchaus kein Princip für das Hinausgehen des endlichen Geistes über sich aufgefunden werden kann, so ist zweitens

ebenso auch die Ausführung einer solchen Erhebung über sich selbst unmöglich. Alle Thätigkeit und alle Bewegung des Geistes muß natürlich, da sie vom Geiste dieser seyenden Unendlichkeit ausgeht, den Charakter ihres Wesens und ihrer Natur in sich aufnehmen. Es wird also, da keine Function jenseits der Form ihres zu Grunde liegenden Seyns vernünftiger Weise angenommen werden kann, wenn sie nicht das absolute Nichts seyn soll, jede Function und jede Bewegung des Seyns sich selbst und alle ihre einzelnen Momente continuiren; es leuchtet also ein: daß der endliche Geist, einmal gesetzt, sich selbst erhalte; daß es sein Begriff sey, sich selbst zu erhalten, und daß daher von ihm aus kein Uebergang ins Absolute zu hoffen ist.[1]

Vielleicht wird hier noch entgegen gehalten: es sey eine falsche Auffassungsweise, wenn man dem natürlichen und dem geistigen Seyn, überhaupt dem relativen Seyn eine solche handfeste, unveräußerliche Existenz zutheile, da sich dieses Seyn vielmehr als das unwahre erweise, und somit sein Seyn auch nichts weiteres als ein Schein seyn könne, der eben, weil er in sich keine Wahrheit habe, vom Absoluten gesetzt und wieder in sich aufgehoben werden könne, ohne daß dieß sich darin verendliche. Wir wollen nun zwar hier die Frage, ob und wie das relative Seyn seyn könne, nicht ausmachen; allein wenn dieselbe auch dahin entschieden würde, daß es nicht seyn könne, so würde noch keineswegs das folgen, was man hier folgen läßt, daß nemlich das relative Seyn, nachdem es einmal geworden ist, zuerst sey und zwar als ein wirkliches, dann aber nachher dennoch wieder bloß zum Schein herabgesetzt werden könne. Im Gegentheil hievon müßte aus dem angenommenen Satze vielmehr gefolgert werden: das relative Seyn kann nicht seyn, also hat es nicht blos nur den Schein des Seyns, sondern es ist überhaupt gar nicht und noch gar nie gewesen. Denn was soll ein solcher Schein, der dem relativen

1) Vgl. hiezu die weiteren Entwicklungen oben. Auch wird es hier erklärlich seyn, warum (nach S. 128) die Anschauung der Zusammenschließung des endlichen Selbstbewußtseyns und des absoluten von Hegel nur unter einem mehr mystisch-ascetischen Bilde gegeben werden konnte. Denn diese mystische Ascese ist nichts anderes, als das gewaltsame supreme Ueberspringen und Zusammenfassen dessen, was nach der in der Sache selbst gelegenen Dialectik auf unveränderliche Weise geschieden ist.

Seyn gelassen wird, seyn? Ist es die Vorstellung des absoluten Verschwindens oder Uebergehens, so ist es ein eitler Versuch, denselben mit dem Aufgeben des relativen Seyns dennoch als den Ersatz der handfesten Wirklichkeit festhalten zu wollen. Denn sein Wesen ist dann das Verschwinden, d. h. das Nichtseyn, nicht das Seyn. Es ist jedoch das relative Seyn vom Hegel'schen Systeme selbst handfest genug gefaßt, und nothwendig so gefaßt worden. Denn wenn von einer Einwirkung des Objectes, von einem sich Offenbaren des Seyns, wie es an sich selbst beschaffen sey, ja von einem Ernste und Bewährtwerden der Idee in den Gegensätzen, die Rede ist, so sieht man nicht ein, auf welche Weise dieß in einem bloßen nichtigen Scheine geschehen kann, zumal da diese Bewährung im Schein schon in den Momenten der logischen Idee und auch dort inconsequent genug bereits geschehen ist. Es erscheint also das Seyn wie es selbst ist, d. h. in seinem Dahingegebenseyn an sich, und es fragt sich, wie kann dieß bloß der Schein von sich seyn? Es ist hiebei klar, daß, wenn das Seyn einmal auftritt, und zwar so, wie es selbst beschaffen ist, es die unveräußerlichste Bestimmung desselben seyn muß, zu seyn, so wie das Nichtseyn als sein unvereinbarster Gegensatz erscheint, weil sonst das Seyn zu dem gleichgültigsten Begriffe herabgesetzt werden muß, der gegen alle Aussagen sich indifferent verhält. Unter dem Scheine aber könnte man nichts anderes verstehen, als das Daseyn eines Dinges in den correlaten Bestimmungen des Seyns, wie individuelle einzelne Form, Mannigfaltigkeit der Erscheinung ꝛc., ohne damit zugleich der innern Natur des Seyns, als einer in die ganze Realität der Existenz eingehenden, anzugehören. Es wäre also der Schein das Festhalten eines Dinges in der Kategorie des Nichtseyns. Ist aber das Nichtseyn schon dem Seyn überhaupt absolut widersprechend, so ist weiter klar, daß ein Ding oder das ganze Reich der Dinge in seinen unendlichen Formen noch viel weniger in der Kategorie des abstracten Nichtseyns erscheinen könne, zumal da erweislicher Maßen die Particularität der Dinge außerhalb der Dahingabe des Seyns an seine unendliche Möglichkeit schlechthin unmöglich ist. Es kann also das Reich der Dinge, wenn es seyn soll, nur in der Kategorie des wirklichen Seyns auftreten. Ist daher einmal dieß Seyn wirklich, so ist das Ver-

langen, daß es abstract nicht seyn oder aufhören soll, ein viel Widersprechenderes, als das Seyn einer Existenz, die dem Begriffe des Seyns nicht entspricht; denn in letzterem Falle ist die Consequenz nur die, daß diese Existenz entweder nicht oder nicht so seyn kann, im erstern Falle aber, wenn das Seyn in die abstracte Bestimmung des Nichtseyns eintreten soll, hebt das Seyn überhaupt sich auf und wird unmöglich. Das Umsetzen des Seyns in den Schein oder zu einer Scheinexistenz, mit der dann freilich alles anzufangen wäre, ist also eine der größten metaphysischen Unmöglichkeiten. Wenn daher das relative Seyn nicht möglich ist, dann tritt es ganz und gar nicht auf, und man muß es verschmerzen können, oder wenn es dennoch auftritt und auftreten kann, so folgt nur, daß auch das reelle Seyn eine derjenigen Klippen ist, an denen das Gefüge der Hegel'schen Philosophie zerschellt.

So wagt man denn endlich den letzten Versuch und sagt: „die Aufhebung muß nicht als wirkliche, sondern als ideale aufgefaßt werden." Hiegegen aber ergibt sich von selbst folgende Gedankenreihe. Ist die Aufhebung auch ideell, so muß sie doch gleichwohl eine Aufhebung seyn, d. h. weiter: der Act der Aufhebung muß in einem Verhältnisse zu dem Gegenstande, von dem es sich handelt, bleiben, denn sonst hört die Aufhebung auf, eine solche zu seyn. Nun kann aber der Sinn der Dictums kein anderer mehr seyn, als der: nicht mit der gemeinen Wirklichkeit des Dings, sondern mit der innewohnenden Idee schließe sich die absolute Idee zusammen, von ihr aus gehe der Prozeß. Nun aber fragt es sich, welches Schicksal hiebei das ideelle, womit der Zusammenschluß geschieht, erleide. Offenbar muß dieses Ideelle in den Prozeß eingehen, es selbst muß also nun aufgehoben werden und übergehen (nätürlich in einer seyenden Entwicklung) in die absolute Idee. Denn im andern Falle könnte man die Aufhebung nicht mehr begreifen, weder in ihrem Verhältniß zum Aufgehobenen, noch in sich. Was soll eine Aufhebung, die nicht aufhübe, seyn? Wird aber so das Ideale der wirklichen Existenz entzogen, so muß es nothwendig einiges Bedenken erregen, welches Schicksal dann diese wirkliche Existenz erleide. Offenbar sollte diese Existenz nach dem Sinne des Systems alsbald in sich zerfallen und absolut verschwinden, also nicht da bleiben, wie es im Sinne des Erfinders

dieser Theorie liegt,[1] obgleich das Verschwinden eben so unmöglich ist. Was ist aber wohl das Ideale in der wirklichen Existenz? Ist es das Absolute in seiner absoluten Form selbst, so kann und braucht das Absolute sich natürlich gar nicht mit ihm zusammen zu schließen; ist es aber das Absolute nicht, sondern das Relative, so hat auch der Zusammenschluß mit diesem Idealen selbst seine ganz eigenen unauflöslichen Schwierigkeiten. Denn nicht nur der Uebergang aus der Natur in den Geist, sondern auch aus dem Geist in das Absolute hat sich als unmöglich erwiesen. Wir müssen also auch hier zuletzt bloß einen Schein des Absoluten in und aus dem Relativen setzen und diesen in den Prozeß des Aufgehobenwerdens einschließen. Der Schein des Absoluten aber ist eben so unmöglich, als der des Relativen; sein Entstehen ohne ein Eingehen in die Relativität ist unmöglich, sein Seyn in und unter dem relativen Seyn widersprechend, und zuletzt seine Aufhebung ein directer Widerspruch. Denn was soll an dem Schein aufgehoben werden? Er ist seinem Begriffe nach (sonst würde er nicht mehr bloß scheinen) das bloß Passive, das sein Seyn jenseits hat; es ist daher weder in ihm selbst ein Princip der Bewegung, noch auch ist er von außen in eine Bewegung zu bringen. Denn in seiner absoluten Jenseitigkeit ist es schlechtweg unmöglich, ein Verhältniß zu ihm, und in Beziehung auf ihn, ein Leben in ihm zu gründen, und somit auch irgendwie ihn zu einer Bewegung zu veranlassen. Es bleibt somit nichts übrig, auf das eine ideale Aufhebung gestützt seyn könnte; da entweder die Vermittlung keine ist, oder das ideale Moment derselben mit der realen Existenz ihres Gegenstandes zusammenfällt, zumal wenn es sich erwiesen hat, daß überhaupt das Ideale stets mit der Stufe des Seyns, auf der es sich befindet, zusammenfallen, oder vielmehr in seine Realität übergehen muß, und es kein Extraverhältniß gibt, in welchem jenes unversehrt im Innern des Dings erhalten würde. So zeigt es sich also: daß im Absoluten, als derjenigen Sphäre, in welcher alle Widersprüche des tiefer sinnenden Geistes gelöst werden sollten, anstatt dessen vielmehr alle die Widersprüche, die schon das Prinzip der Philosophie in sich hat, nur bloß und offen dargelegt werden, und so zuletzt dasselbe seine Unfähigkeit klar an den Tag gibt mit der Erklärung: es sey ihm eine

1) Vgl. oben S. 95.

allzugroße Bürde aufgeladen worden, wenn ihm die Rückführung der schon unrechtmäßiger Weise aus ihm entlassenen Idee übertragen wurde, da ihm schon zuerst durch den fatalen Satz von der Identität des Denkens und des Seyns alle Energie, und nun vollends durch sein allerdings aus seiner Thatlosigkeit nothwendig erfolgendes Eingehen in die Natürlichkeit und Relativität des Seyns, alle Macht und Gewalt genommen worden sey. Es ist deßhalb nicht zu verwundern, wenn es seine Hand von der Arbeit zurückzieht, das ganze Gebäude des endlichen Seyns seinem eigenen Schicksale überläßt, sich selbst mit verborgener unnahbarer Unbekanntheit umschanzt, und gegen alle weitere Anforderung indifferent bleibt. Auf die Seite des nun zerfallenden Organismus der Gestalten des endlichen Seyns sind aber sowohl die Idee als die Natur und der endliche Geist gefallen, d. h. alles deutlich und vernehmlich im Systeme der modernen Philosophie Ausgesprochene; alles übrige, d. h. das nicht Ausgesprochene, dem Harren und Seufzen der Kreatur zu Vergleichende, das haben wir auf der andern Seite zu suchen.

Wir sehen also, das Absolute kann, nachdem es einmal in den Prozeß eingegangen ist, durch keine Vermittlung zu sich selbst zurückgebracht werden, und zugleich ist der ganze Gewinn, den man von diesem Eingehen in die Natur und den endlichen Geist für das Absolute hoffte, nur ein vermeintlicher, indem sowohl die Wirklichkeit, in die es eingegangen, als auch das Selbst und das endliche Wissen immer jenseits seiner und daher nichtig bleibt; was sich aber bewährt, ist nichts als die Unfähigkeit des Hegel'schen Absoluten, diese Bestimmungen zu den seinigen zu machen, oder dieselben von ihrer endlichen Form zur absoluten Gestalt zu erheben.

B.

Bis hieher haben wir vornehmlich die materialen Grundbegriffe des Systems unserer Betrachtung unterworfen. Die Seele aber will das System haben in ihrer Form, nemlich dem Prozesse. Hier in der richtig aufgefaßten Lehre des Prozesses, glaubt man vielleicht noch, müssen die zum Vorschein gekommenen Uebelstände und Widersprüche sich auflösen und erweisen, daß die Ergebnisse der Kritik nur die Folgen einer noch nicht bis zum wahren Centrum der Philosophie eingedrungenen Auffassungs-Weise seyen. Wir

werden daher dem dialectischen Prozesse für sich unsere genauere Aufmerksamkeit schenken; indessen, da im Vorangegangenen nicht vermieden werden konnte, die einzelnen Gänge des Prozesses zu beleuchten, so werden wir uns auch für das Einzelne desselben kürzer fassen können, und vielmehr nur die Aufgabe haben, einen kritisch-beleuchtenden Gesammtüberblick über die Lehre vom Prozesse zu werfen.

Der dialectische Prozeß soll das immanente Hinausgehen über die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandes-Bestimmungen seyn, worin diese als das, was sie ist, nemlich als ihre Negation sich darstellt. Da aber diese Dialectik nicht eine bloß der Sache äusserliche, sondern ihr immanente ist, so muß nothwendig schon vor diesem dialectischen Hinausgehen über die Endlichkeit diese selbst gesetzt seyn in ihrer Einseitigkeit und ihrer Beschränktheit. Das Endliche aber setzt sich nicht selbst, da es für sich keine Wahrheit hat, es muß also gesetzt werden, oder das Unendliche muß sich zum Endlichen verändern oder als solches setzen. Weiterhin kann das immanente Hinausgehen ebenfalls nicht ein bloßes Negiren oder Aufheben seyn, sondern es muß nothwendig ein positives Resultat haben, so daß das Abstracte zugleich das Concrete als Einheit unterschiedener Bestimmungen ist. Es zerfällt also der Prozeß im ganzen in drei Entwicklungsmomente oder in drei Functionen, die freilich einem und demselben Ganzen angehören, nemlich, der Sache, die sich entwickeln soll. Da aber diese Entwicklung der Sache selbst eine ewige ist, so erhält der Prozeß für dieselbige, die zuletzt als das Seyn (das Absolute) sich überhaupt ausweist, die Bedeutung, daß er die ewige Form ist, unter und in welcher das Seyn aufgefaßt werden soll und kann.[1] Und allerdings muß es das Hauptgeschäft der Philosophie seyn, diejenige Form aufzusuchen, unter welcher das Seyn zu seiner wahren ihm selbst genügenden Existenz gekommen ist. Wäre daher die angegebene wirklich auch die objective Form des Seyns, so müßten nothwendig in ihr alle Widersprüche, welche innerhalb der einzelnen Entwicklung des Seyns sich ergeben mögen, ihre Erledigung und

1) Vgl. Encyklop. §. 79—82, wo die angegebenen Entwicklungs-Functionen die Form des Logischen (und also des Seyns überhaupt) genannt werden.

Auflösung finden. Das Seyn ist also nur in Form des Prozesses vorhanden, und zwar

a) indem es sich in abstracter Form, als eine abstracte Allgemeinheit zu einer Unmittelbarkeit setzt oder verändert, was als die potentia, δυναμις des Seyns erscheint. [1] Dieß ist das Ansichseyn.

b) indem es das an sich seyende oder jene abstracte Unmittelbarkeit für sich setzt, d. h. es ist das Sich in sich unterscheiden, ein Auftreten der in jener Unmittelbarkeit gesetzten Unterschiede,

c) indem es dieß Sich in sich unterscheiden, diese Unterschiede aufhebt, die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auffaßt, oder das Unterschiedene als ein Anderes negirt und es zur Einheit, zu seinem wahren Seyn zurückführt.

Wenn wir nun diese dreifache Function, in der das Seyn auftreten soll, überblicken, so kann uns nicht entgehen, daß die einzelnen Actionen derselben durchaus nicht gleicher Natur seyen. Zuerst, was die erste betrifft, so ist sie, theilweise auch die zweite, in einem geraden Gegensatze mit der dritten begriffen. Denn sie ist diejenige Veränderung im Seyn, welche daselbe setzt und zwar als ein seyendes, als ein bloß sich in sich haltendes aber durchaus nicht als ein sich in wirklicher actueller Freiheit über sich erhebendes. Es treten somit diese Actionen in ganz anderen Kategorien auf, als die letzte. Bei der zweiten aber tritt ein Wechsel der Actionen schon innerhalb ihrer auf. Denn einerseits ist diese Gestalt das Unterscheiden, andererseits aber das Setzen dieser Unterschiede. [2] Nun aber ist an sich klar, daß das Setzen von Unterschieden nur in einem sehr uneigentlichen Sinne ein Unterscheiden genannt werden kann; indem zwar durch diese Thätigkeit etwas gesetzt wird, das Stoff zur Unterscheidung giebt, aber gewiß an und für sich kein Unterscheiden ist. Denn so weit

1) Cfr. Hegel Gesch. der Philosoph. I. S. 33.

2) Vgl. ibid. S. 38. „Es ist einfach und doch unterschieden, und so kommt es zur Existenz der Unterschiede." In der Logik bildet diese Action das Moment der Reflexion und der Vermittlung, also das Sich in sich und für sich Unterscheidens und Hinausgehens über den Unterschied, ein Auflösen und Uebergehen. Hier ist daher mehr das Dialectische in's Auge gefaßt, während in der ersten Stelle das Moment des Setzens der Unterschiede.

es bloß ein Setzen von Unterschieden ist, so weit ist es für sich kein Unterscheiden, sondern ein bloßes Setzen, das von dem ersten Setzen oder der Veränderung zum Allgemeinen nur etwa darin sich unterscheiden kann, daß dieses Setzen ein noch unfreieres und der bloßen Natürlichkeit anheimgegebenes ist. Das Unterscheiden aber oder Auflösen und Aufheben der hier zugleich gesetzten Bestimmungen, oder das eigentlich dialectische, ist eine Function, die offenbar von dem wirklichen Eingehen in die Unterschiede frei gehalten werden muß, weil ihm in diesem Falle die Freiheit und Reflexionskraft zu einem solchen Geschäfte nothwendig mangeln müßte. Die dritte Action ist, wie schon gesagt, ganz verschieden von der ersten und theilweise der zweiten; dagegen aber ist es schwer, sie im Unterschied von einem und zwar dem letztgezeigten Theile noch der zweiten zu halten. Die Aufhebung theilweise wird schon in der zweiten geleistet, man könnte daher nur sagen, die dritte Action ist das Zurückgekehrtseyn.[1] Allein das Zurückgekehrtseyn ist keine Action mehr, läßt sich daher auch nicht mehr als Glied des Prozesses ansehen, wobei es dann freilich nach dem System einseitig und endlich sich bestimmen würde. Sagt man aber, „daß es die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auffasse,"[2] so ist unklar, wie dieß anders geschehen könne, als durch die Aufhebung, da diese nicht die Aufhebung des Endlichen seyn kann, ohne daß es zugleich auch die Erhaltung desselben als Unendlichem ist; es müßte also die dritte Action nur mehr für die subjective Entfaltung der Erkenntniß seyn, wie allerdings der Terminus einer Auffassung der Einheit ꝛc. vermuthen läßt.

Wir wollen nun nicht nachweisen, daß der Prozeß als Einheit nach dem bisherigen unmöglich werde, indem die verlangten Actionen theils in sich, theils in den verschiedenen Stufen seines Auftretens ganz widersprechender und unvereinbarer Natur sind; wir verweisen hierüber auf die vorstehende Kritik der materiellen Grundbegriffe des Systems, wo dieß seine Stelle finden mußte: aber was sich uns zunächst als Consequenz ergibt, ist:

Der Prozeß des Hegel'schen Systems kann un-

1) Vgl. Encyklop. §. 83. u. §. 82.

2) Vgl. die oben S. 158. angeführte Stelle, wo, wie in vielen andern, die dritte Action eine ganz unbedeutende Rolle spielt, ja gar nicht vorkommt.

möglich als die absolute Form des Seyns angesehen werden, und zwar, weil er gar keine Form ist, und sich noch nicht entfernt zum Begriffe der Form erhoben hat.

Dieser Satz ergibt sich aus Folgendem:

1) Der Prozeß selbst wechselt in sich, nicht nur in verschiedenen, sondern auch in denselben Gliedern die Form seiner Existenz; das einemal erscheint seine Thätigkeit in Kategorien des Seyns und zwar folgerichtig des reinen und reellen Seyns, das anderemal in Kategorien des Denkens, wieder einmal in den Kategorien des persönlichen Seyns. Hieraus ergibt sich, daß die Functionen des Prozesses ganz abstract und ohne weitere Rücksicht bloß als Thätigkeiten und nichts weiteres aufgefaßt wurden, wobei dann leicht erklärlich ist, warum das absolute Seyn auf solche Weise nie zu sich selbst kommen konnte.

2) die Form des Seyns wird bei'm Prozesse bereits vorausgesetzt, es kann also der Prozeß nicht auch zugleich die Form des Seyns seyn.

Die erste Stufe, von welcher der Prozeß ausgeht, erscheint bereits in einer und zwar sehr bestimmten (unendlich vermittelten an sich selbst aber unmöglichen) Form des Seyns. Im ganzen Systeme aber wird nirgends das Werden dieser ersten Stufe nachgewiesen, sondern in ihr tritt ohne alle Vermittlung das Seyn überhaupt auf. Wollte nun der Prozeß die Form des Seyns seyn, so müßte nothwendig auf eine vernehmliche Weise das Uebergehen des Seyns in diese Form oder das Sich bestimmen zu derselben dargethan werden und es müßte dann auch eben diese Form nicht etwas anderes der Bestimmungsgrund für die weitere Bestimmung derselben abgeben. Beides aber ist nirgends der Fall. Wir sehen auch hier verschiedene Actionen, nirgends aber Formen derselben. Denn wenn auch bald Uebergehen in Anderes bald Setzen genannt und beide von einander unterschieden werden; so bezieht sich der Unterschied doch stets nur auf das Verhältniß der einen Gestalt zur andern, d. h. in wie fern sie nun in ihr sey; die Thätigkeit des Setzens selbst ist nichts desto weniger nur als Thätigkeit bestimmt, wodurch die potentia in ihre ἐνεργεια übergegeführt wird. Daher tritt denn auch das vom Ansich aus Ge-

setzte nie in einer eigenthümlichen Form auf. Immer sehen wir es im Verlaufe des Prozesses wieder zu demjenigen herunter sinken, was es schon gewesen ist. Als Beweis hiefür haben wir hier anzuführen die schon bei der Entwicklung der materiellen Grundbegriffe aufgefundenen Widersprüche, daß nemlich das in seine einzelne Verwirklichung oder in sein Fürsichseyn übergangene Seyn, um in der Einheit des Prozesses erhalten werden zu können, die ihm eigenthümliche Form von sich abstoßen, sie zu einem bloßen Schein herabsetzen müsse; [1] und daß dann im weiteren Fortschritte das zu sich gekommene und in sich selbst zurückgekehrte, dieß nur seyn kann, insofern es zugleich auch zurückkehrend ist, also auf's neue den gleichen Prozeß und somit jene bereits überwundene Formen des Seyns wieder setzt. [2] So erscheint demnach der Prozeß selbst in einem ganz gleichgültigen Verhältniß zu den verschiedenen Formen des Seyns, und es ist nicht nur beim ersten Entwicklungsmomente, sondern auch bei den folgenden ihre bestimmte Form rein vorausgesetzt und unbeachtet gelassen.

Dieser Schluß aber ergibt sich schon, auch abgesehen von den materiellen Schwierigkeiten, die sich erheben, aus dem Anblick des Schemas, in welchem der Prozeß auftritt. Wenn jede Stufe des Prozesses wieder alle übrigen in sich eingeschachtelt enthält, so ist an sich klar, daß die Thätigkeit, in welcher der Prozeß verläuft, nicht in einer bestimmten Form des Seyns auftreten kann. Unmöglich ist die das Seyn in sich haltende Form zugleich eine solche, die dasselbe auf irgend eine Weise verwirklicht, und wieder als absolute Negativität in sich zurückführt; sondern wenn jene ursprüngliche Thätigkeit zugleich diese beiden letztern in sich aufnimmt: so ist der Unterschied der Thätigkeiten entweder hinsichtlich der Form zur vollkommenen Gleichgültigkeit herabgesetzt, oder die Thätigkeit hat widersprechende Elemente in sich aufgenommen und muß sich auflösen. Man könnte hier vielleicht entgegnen: diese Formen seyen Formen des Seyns, und insofern müsse jede in ihrer Weise die Totalität der Form des Seyns überhaupt in sich haben; nur daß dieselben dann jedesmal in dem Charakter derjenigen Sphäre auftreten, die die herrschende sey; allein, es ist leicht zu erachten, daß wenn man die Form an

1) S. o. S. 234.

2) S. o. S. 69.

die Thätigkeit bindet, diese aber immer alle Formen zu realisiren hat, dieselbe nothwendig in eine Unendlichkeit der Zerfällung in sich eingehen muß, über welcher sie als ganze, über eine Sphäre sich erstreckende, nothwendig zu Grunde gehen muß. Denn bei genauer Betrachtung muß sich ergeben, daß jedes Ansich, zugleich wiederum das Für- und An- und Fürsich in sich selbst, und somit also das Ansich als **A** das **A** in der unendlichen Potenz und ebenso auch **B** und **C** als die andern Stufen in derselben Potenz in sich haben muß; woraus sich aber dann weiter ergibt, daß dann auch **B** wieder **A B C** in unendlicher Potenz u. s. f. enthalte, und somit an eine Vollendung und Einheit gar nie gedacht werden könne. Läßt man also die Actionen des Prozesses zugleich als die Formbestimmung des Seyns auftreten, so erweißt sich diese schlechtweg als unmöglich; oder das Formprinzip des Seyns muß ein anderes seyn, als das des Prozesses. Dieß ergiebt sich auch

3) daraus, daß die Action des Prozesses in einem ganz *unmöglichen Verhältnisse* steht zu der darauf gegründeten oder durch sie gesetzten Stufe des Seyns. Wir haben offenbar den Act des Ueberganges oder des Setzens zu unterscheiden von dem Acte des Uebergegangenen oder Gesetztseyns, und demnach können wir das Letztere nur in unterbrochener Continuität mit der Sphäre seines Ausgangspunktes als ein Bestimmtes erhalten, denn nur gegen jene und etwa auch gegen das Nachfolgende bestimmt es sich, losgetrennt von diesem Zusammenhange wäre es das Unbestimmte, sich selbst Ueberlassene, das wieder in sich die unendliche Möglichkeit von Allem hätte, freilich ebenso sehr ohne die Macht, sich in jener Möglichkeit zu realisiren. Die verlangte Continuität aber kann vernünftiger Weise durch nichts geleistet werden, als durch das Dazwischentreten der Action des Prozesses. Nun aber fragt es sich, in welchem Verhältnisse steht die gesetzte Stufe des Seyns zu dem Setzen, durch das sie ist? Entweder ist kein Unterschied da: das Setzen und das Gesetzte sind auch ihrer *Form nach* unmittelbar identisch: aber in diesem Falle muß dann das Setzen als formbestimmtes der oben bemerkten unendlichen Zerfällung in sich anheimfallen; als Formloses aber ist es die prinziplose Veränderung, wenn man es noch concret auffaßt, im andern Falle die Ohnmacht, die es nie zu einer Bestimmtheit oder zu

ihrem Ziele bringen kann, sich somit in ihrer eigenen Unmöglichkeit erweißt und auflöst. Oder es werden die Actionen des Prozesses und sein Resultat geschieden; aber dann ist aller Zusammenhang zwischen ihnen zerrissen. Denn es muß irgendwo ein Punkt eintreten, wo der Prozeß aufhört, Action zu seyn, und wo er beginnt eine bestimmte sich in sich haltende Stufe des Seyns zu seyn. Im letzten Punkte aber muß sich diese schlechtweg von der Action des Prozesses (Setzens, Uebergehens) losreißen; denn sie muß sich in sich sammeln, also jeden Fluß des Werdens absolut von sich abstoßen, oder der Prozeß muß in sich selbst sich zu dieser bestimmten Stufe des Seyns bestimmen; dann aber hört dieselbe auf, mit der ganzen Reihe des Seyns vermittelt zu seyn, weil dieß bloß durch das Medium des Prozesses geschieht, und sie fällt den oben bemerklich gemachten Uebelständen eines abgestorbenen Seyns anheim.

Auf gleiche Weise verhält es sich ferner mit allen denjenigen Ausgangs-Stufen, die durch den Prozeß selbst in das Gesetzte übergehen und sich verändern. Entweder ist dieses Uebergehen ein solches, welches der Stufe ihr Seyn als sich in sich haltendes unmöglich macht, indem nemlich das Seyn gar nichts anderes ist, als dieses Uebergehen; dann aber verliert sie das Prinzip ihrer Bestimmtheit vollkommen, und da nur noch das Uebergehen, nicht aber das Uebergehen von einem Bestimmten aus übrig bleibt, jenes aber das absolut Formlose ist, so muß alle Bestimmtheit, alle Unterschiedenheit des Seyns hiemit überhaupt zu Grunde gehen. Oder im andern Falle ist das Uebergehen ein unmögliches: denn das sich in sich haltende, muß das sich Entlassen und Uebergehen absolut von sich ferne halten, denn wenn es dieß wirkend in sich hat, so sind die Schranken seiner Herrschaft durchbrochen, und die Stufe des Seyns ist *nie eine sich in sich haltende gewesen*. Es ist also eine absolute Kluft zwischen einer bestimmten Stufe des Seyns und einer weiteren Action des Prozesses bestimmt, die ihrerseits ebenfalls nur durch einen absoluten, allen Gedanken an die Sache, um die es sich handelt, in die Schanze schlagenden Sprung beseitigt werden kann. Dieß gilt aber von allen Actionen des Prozesses, indem schon früher gezeigt wurde, daß eine Thätigkeit also auch ein Setzen nie über das Seyn in einer bestimmten Form desselben hinausreiche. Es

kann also auch das Setzen nichts anders seyn, als ein sich Verändern oder Uebergehen zu einem andern. Hieraus ergiebt sich aber dann einfach der folgende vierte Satz.

4) Der Prozeß als eine bestimmte Form des Seyns gefaßt ist ein sich selbst widersprechender Begriff. Es ist nemlich dem Prozeß eigenthümlich, die Veränderung des Seyns zu seyn, und zwar nur die Veränderung, das Uebergehen, nicht aber das aus diesem Verändern und Uebergehen Hervorgegangene. Denn in diesem Falle würde er die Continuität des Seyns aufheben. So aber als bloßes Uebergehen und Sichverändern muß es seinem Begriffe widersprechen, überhaupt irgend eine bestimmte Form zu seyn. Denn so weit er eine Form hätte, wäre er nicht mehr bloß das Uebergehen, d. h. Ausgehen von einem Einmünden in das Andere, sondern er müßte sich selbst in dieser Form halten. Dadurch aber würde die Veränderung, wenn wir sie uns auch jetzt noch denken könnten, nicht mehr eine continuirliche, sondern sie würde in eine unendliche Reihe von einzelnen Sphären oder Kreise des Seyns sich verwandeln, die aber nothwendig von einander sich lostrennten, und also entweder doch wieder durch das Problem eines formlosen Prozesses zusammengehalten werden müßten, oder in immer größer werdendem Risse absolut auseinander träten. Oder mit andern Worten, das Uebergehen in Anderes wird unmöglich, wenn nicht das Uebergehende für das Uebergehen der Form [1] entkleidet wird, und zwar sowohl der Form dessen, aus dem der Prozeß herkommt, als auch der Form dessen, zu dem es sich bewegt. Träte es in der Form des Uebergehenden auf, so würde die Veränderung und das Uebergehen unmöglich seyn, weil es dadurch nur zur Fortsetzung des sich in sich selbst haltenden Seyns würde; es würde somit jede Bewegung überhaupt als unmöglich sich erweisen. Wollte aber der Prozeß in der Form desjenigen auftreten, zu dem er sich

1) Es ist, um Mißverständnissen vorzubeugen, die Bemerkung nothwendig, daß wir unter Form hier nicht das Resultat der Individualisirung verstehen, sondern die allgemeine Gestalt, in welcher sich die Existenz als solche hält. In dieser letzten Bedeutung ist die Form, in den Prozeß gesetzt, die Aufhebung aller Continuität des Seyns, oder sie macht jeden Prozeß unmöglich; in der ersten Bedeutung gehört die Kategorie der Form gar nicht hieher, und kann erst in viel concreteren und vermittelteren Sphären zur Sprache kommen.

bewegt oder verändert, so wäre er dieses bereits; er selbst würde also aufhören und die durch den Prozeß gesetzte Stufe wäre sonach absolut von dem Zusammenhange der Totalität des Seyns losgerissen. Ist aber so der Prozeß ein formloser, so ist leicht einzusehen, daß überhaupt dieses Sichweiterbestimmen und Uebergehen nicht als die Form des Seyns aufgefaßt werden kann. Denn, wenn man auch den Prozeß nur als das Sichbestimmen zu den einzelnen Formen und in diesen überhaupt zur Form des Seyns ansehen wollte, so werden nun auch die einzelnen durch die Actionen des Prozesses getragenen Formen unmöglich, weil sie ganz und gar nur das Resultat einer für sich ganz formlosen Thätigkeit sind. Es müßte also alle Thätigkeit in der Entwicklung aufhören, indem keine auf irgend einer Stufe der Entwicklung stehende Form auf die nächste einen Einfluß ausüben könnte, da die Vermittlung durch eine ganz formlose Thätigkeit geschehen müßte, hier aber unmöglich wäre. Allemal würde das Seyn von jeder Stufe aus in den gleichen formlosen Zustand des Prozesses oder des in den Fluß gesetzten Seyns übergehen, und damit müßte die ganze Errungenschaft des Früheren absolut verschwinden. So aber ist dann nach jedem Prozesse das aus demselben gewordene Seyn wiederum an den Anfang gesetzt, d. h. da ein solcher Anfang keine Möglichkeit zu einem Fortgange in sich trüge, gar nicht gesetzt. Es ergibt sich also, daß der Prozeß die Form des Seyns sowohl selbst nicht ist, als auch überhaupt das Seyn in einer bestimmten Form unmöglich macht, oder daß das Seyn nicht durch Selbstentwicklung und Aufhebung seiner Formen zu seiner wahren Form gelangen könne.

Steht aber nach der voranstehenden Untersuchung der Prozeß in keinem möglichen Verhältnisse zu den einzelnen Formen und Stufen des Seyns und ist überhaupt die ganze Selbstbestimmung, in die das Seyn eingeschlossen wird, eine unmögliche; so ergibt sich nun gegen den Prozeß, wenn derselbe in sich selbst betrachtet wird, mit nothwendiger Consequenz der folgende Satz:

Die Nothwendigkeit des Prozesses überhaupt, so wie der einzelnen Entwicklungsglieder, die er durchläuft, ist durchaus nicht in der Sache selbst gegründet, sondern dieselbe ist mit subjectiver Willkühr in das objective Gebiet des Systems hineingetragen.

1) Es ist ein bekannter, von vielen und von verschiedenen Seiten gegen das Hegel'sche System erhobener Vorwurf, daß der Anfang desselben ein unbegründeter und unvermittelter sey. Schon die verschiedene Art und Weise, auf welcher Hegel zu seinem Anfange, dem reinen Seyn, kommt, muß Verdacht erregen. In seiner ausführlichsten und ersten Darstellung dieses Anfangs, in der Logik, weißt Hegel auf die Phänomenologie des Geistes, als der Reinigung des Bewußtseyns von seinem Gegensatze hin, und bezeichnet sie als die Vermittlerin des Anfangs, der in der Logik auftritt. In der Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, dagegen findet die Phänomenologie ihre Stelle an einem ganz andern Platze; nemlich sie ist dort das Verbindungs-Glied zwischen der Anthropologie und der Psychologie; ihr Resultat ist keineswegs das reine Seyn, welches sich zum Anfange der Logik bestimmt, sondern im Gegentheil, der Geist, der doch hoffentlich etwas verschieden ist von dem reinen Seyn. In der Logik der Encyklopädie aber werden dann die verschiedenen Stellungen des Gedankens zur Objectivität, dem eigentlichen Anfange, dem reinen Seyn vorangeschickt. Im Grunde dienen diese Stellungen freilich dem gleichen Zwecke, nemlich das Bewußtseyn von seinen Gegensetzen zu reinigen, und es zur ursprünglichen Identität zurückzuführen. Wenn also nun hier die Frage erhoben wird, wie die Nothwendigkeit zur Setzung des ersten Gliedes im Hegel'schen Prozesse bewiesen werde, so zeigt sich Folgendes. Man geht aus von der unmittelbaren Gestalt, welche das Denken und die Gegenstände des Denkens haben in dem unbefangenen Bewußtseyn, bald aber entwickelt sich der Gegensatz, in dem das Denken und die Welt der Objectivität zu einander stehen, der aber weiterhin zur unmittelbaren Identität des Denkens und des Seyns zusammensinkt. Der Zweifel an allem ist die gänzliche Voraussetzungslosigkeit, der freie Entschluß, rein denken zu wollen, wobei von allem abstrahirt und die reine Abstraction, die Einfachheit des Denkens erfaßt wird? [1]

Wir sehen also, die Vermittlung ist immerhin diejenige, daß von einem beliebigen Punkte im System natürlich am leichtesten vom Bewußtseyn oder den verschiedenen historischen Stellungen des Gedankens zur Objectivität ausgegangen und dann gezeigt wurde,

1) Encyklop. S. 95.

was die ursprüngliche Gestalt des Denkens sey. Es muß nun zuerst gesagt werden, daß in der Encyklopädie der Weg von außen hereingenommen, dagegen in der Logik durch die Phänemonologie des Geistes ein gewaltiger Sprung gemacht wurde, um zu dem verlangten Anfange zu gelangen, und daß man überhaupt, ohne den Anfang bereits vorauszusetzen, nicht wohl in irgend einem Punkte beginnen kann, weil man kein Verständniß des einzelnen, ohne den Anfang haben kann. Es ist auch somit ein jeder Anfang ein Anfang auf gut Glück, der nur auf subjective Beschaffenheit und ein gutes Vertreten auf das Geschick des voraussetzungslosen Speculirens gegründet seyn kann. Allein viel wichtiger ist nun die Frage, was man mit dem Anfange des Prozesses habe. Hat man damit überhaupt die absolute Form des Seyns, oder vielmehr nur das erste Glied, zu welchem sich das Seyn, als zu seinem Ansichseyn bestimmt, so daß bereits dieser Anfang nichts anderes ist, als das erste Glied in dem Prozesse, durch welchen das Seyn seine absolute sich selbst genügende Form erreichen soll? Im ersteren Falle, wenn jener Anfang die absolute Form des Seyns ist, diese aber nur durch den Prozeß selbst erreicht werden kann, darf er nicht in die drei verschiedenen Kreise des Prozesses hineinfallen, indem sonst die absolute Form selbst einseitig wäre, und somit eine Form über sich haben würde, oder der Prozeß schlechtweg aufgehoben werden müßte. Nun aber wissen wir, es ist das reine Seyn als der Anfang des Systems zugleich das Ansich der absoluten Idee, und erst im absoluten Geiste, nicht in dem reinen Denken hat das System seinen höchsten Gipfel erreicht, während es in der logischen Idee sich noch gewissermassen in dem Momente der Endlichkeit befindet. Es ist also das reine Seyn bereits ein Moment, zu welchem sich als seinem Ansichseyn das absolute Seyn bestimmt. Und nun, wie ist dieß Ansichseyn im Systeme vermittelt? Wenn das Bewußtseyn sich von seinen Gegensatze reinigt, so erhalten wir dasselbe. Allein wissen wir nun auch, daß der Anfang, den wir hier vor uns haben, dieses Erste, das sich uns durch phänomenologische Untersuchung erheben hat, gerade das erste Ansichseyn ist, zu welchem das absolute Seyn sich bestimmt. Wenn ich bei einer Stufe der Natur anfange, so komme ich auch zu ihrem Ansichseyn, werde ich daher alsbald dieses als erste Stufe des Prozesses machen?

Ja, wenn ich etwa wüßte, was das absolute Seyn überhaupt ist, so könnte es mir vielleicht einleuchtend erscheinen, daß diese reine Identität von Denken und Seyn ungefähr zur ersten Prozeß-sphäre taugen würde. Aber dieß Absolute kenne ich ja beim Anfange noch nicht, und so kann ich auf einen subjectiven Reinigungsprozeß hin, von dem ich durchaus nicht wissen kann, wie weit er reicht, auch im Geringsten keine Befugniß haben, das reine Seyn oder irgend etwas anderes nur auf dieses hin zum Ansich des Absoluten zu machen. Indessen, gesetzten Falles, es träfe mein Erstes mit dem später aufgezeigten Absoluten so für den ersten Anblick auch leidlich zusammen, würde ich dann auf jenen bloßen Reinigungsprozeß hin von einer objectiven Begründung meines Anfangs sprechen können? Im Gegentheil, hier würde nun erst die Aufgabe angehen, wirklich darzuthun, daß von dem gefundenen Absoluten aus jener vorher nur postulirte Anfang auch in der That mit dialectischer und objectiver Nothwendigkeit folge. Ist aber dieß in der Hegel'schen Philosophie je geschehen? Man hat zwar immer davon gehört, daß das Resultat sich zum Anfang herstelle, allein damit dann die Kapitel und Bücher beschlossen, aber nun diesen Satz zu beweisen, oder mit dialectischer Nothwendigkeit aus dem gefundenen Resultate des absoluten Seyns diesen bestimmten Anfang des reinen Seyns hervorgehen zu lassen, davon hat man sich überall aufs sorgfältigste gehütet. Wohlweislich! Denn das hieße einem das Unmögliche zumuthen.

Das absolute Seyn sinkt in sich zusammen zum reinen Seyn, wie will man das beweisen? Leicht, könnte da einem einfallen, denn wenn es das Wesen des Absoluten ist, in der Form des Prozesses seine Form, seine absolute Gestalt zu gewinnen, so ist ja nichts natürlicher, als daß es zu dem Anfange des Ansichseyns sich bestimmen muß. Aber, heißt es auf der andern Seite, und hiemit erlischt die ganze Flamme des dialectischen Anlaufes, woher weiß man denn, daß das absolute Seyn bloß in der Form des Prozesses seine absolute Gestalt gewinnt, und daß es dann im Prozesse sich zuerst zum Ansichseyn und vielmehr nicht lieber zum Fürsichseyn bestimmen muß? Vielleicht heißt es: probirt es, geht mit und sehet, ob wir nicht das Ziel erreichen. Aber, wenn man dann auf dem Wege nichts als Schein und Widersprüche gefunden

hat, und dann zuletzt von den Gegenständen, die uns irre machen, auf den Weg zurückgewiesen wird; wenn man ferner uns in unserem Zweifel an den Gegenständen zuruft, sieh, da ist ein Weg, verlaß dich auf ihn, und wenn uns wieder der Weg nicht geheuer vorkommt, sieh, da sind Gegenstände, sie werden den Weg legitimiren: — da hat man in der That keine sehr erfreuliche Aussicht.

Aber es ist in der That im absoluten Seyn kein Bestimmungsgrund, Ansichseyn und dann Fürsichseyn za werden. Will man nemlich die Nothwendigkeit des Prozesses nicht bloß unbegründet voraussetzen, sondern wirklich erweisen, so muß derselbe sich aus dem Begriff des absoluten Seyns darthun. Es muß also zuallererst dieser aufgefaßt werden, und von ihm aus kann es dann erst sich ergeben, daß nur im Prozesse das absolute Seyn die ihm ebenbürtige Form erhalte. Hat man aber dieß gezeigt, so wird noch ein weiterer Nachweis über die einzelne Form des Prozesses selbst verlangt. Das erstere nun kann nicht geleistet werden, weil nach den Untersuchungen über die materiellen Grundbegriffe das Absolute unmöglich selbst in die Endlichkeit eingehen kann, ohne darin sich zu verlieren. Was aber das zweite betrifft, so muß behauptet werden, daß das Einzelne der Prozeß-Form ebenso unbegründet ist. Zuerst hat nach dem obigen das absolute Seyn sich zum Ansichseyn, d. h. dem Seyn im abstracten Elemente des Gedankens zu verändern. Wir fragen, warum nicht zum Fürsichseyn, dem Seyn in seiner einzelnen Verwirklichung? Denn das absolute, wenn es nicht in ein relatives es selbst verendlichendes Verhältniß zu den endlichen Stufen des Seyns eintreten will, muß sich nothwendig ganz im gleichen Verhältnisse zum Ansich- als zum Fürsichseyn stehen. Es muß die absolute Aufhebung, sowohl des einen, als des andern seyn; das Ansichseyn ist eine endliche Stufe, wie das Fürsichseyn. Man kann deßhalb nicht sagen, daß das eine näher verwandt sey mit dem Absoluten, als das andere, weil beide in einem spezifisch d. h. absolut verschiedenem Verhältniß zum Absoluten stehen, und also beide, wenn sie vom Absoluten ausgehen sollen und können, gleich direct von ihm ausgehen müssen. Ueberdieß kann das Uebergehen zu einer der Gestalten nicht im Absoluten oder in der Form des Absoluten geschehen, denn wie weit die Form des Absoluten reicht, soweit verändert sich dasselbe auch

zu nichts, sondern bleibt, was es ewig war und ist; es muß also in einer andern Form geschehen. Diese Form muß sich also erst erzeugen: da aber das Uebergehende bloß als Veränderung des Absoluten überhaupt, also nur nicht in der Form des Absoluten auftritt, und das Absolute vernünftiger Weise gleich sehr die Aufhebung aller übrigen Formen des Seyns ist, so ist dieses Uebergehende überhaupt bloß sich selbst und der gleichgültigen Bestimmung, Uebergang zu seyn, übergeben; es ist hiemit der unendlichen passiven Möglichkeit der Form überlassen, und es wird entweder gar nichts, oder es kann sich gar nicht nachweisen lassen, was es wird. Denn alle Ansichten von einer Stufenleiter, die das relative Seyn in sich haben, erweisen sich als pure Voraussetzungen. Man kann nicht etwa sagen, das der absoluten Form entgangene und nun der Formlosigkeit überlassene Seyn ist eben deßwegen zuerst die potentia, Möglichkeit, d. h. das Ansichseyn, und dann erst die Wirklichkeit ἐνέργνα d. h. das Fürsichseyn, weil hier diese beide Termini in ganz unrichtiger Bedeutung genommen sind. Ist nemlich die Möglichkeit, wie es hier verlangt, die absolut passive und formlose, so kann sie als solche sich nicht halten, sondern sie ist gleich der absoluten Dahingabe; sie ist nicht diejenige Gestalt, die sich als die Möglichkeit von allem hält; dazu müßte sie bereits in einer sehr bestimmten Form des Seyns sich halten, nach welcher sie aber dann nichts weniger, als wie man es von ihr verlangen möchte, eine sich offenbarende wäre, sie müßte eine im Gegentheil sich in sich zusammenschließende seyn. Sie ist also die Möglichkeit der Ohnmacht, die unmittelbar zusammenfällt und sich hingibt allem dem, was Macht zu seyn in sich hat; so daß von hier aus alles Mögliche möglich und wirklich wird. Hieraus ergibt sich aber dann, daß der Anfang des Prozesses, d. h. das Sichverändern des absoluten Seyns zum Ansichseyn ein durchaus unbegründeter ist,[1] ja wenn das reine Seyn in seiner Identität mit dem Denken überhaupt oben in seiner Unmöglichkeit erwiesen wurde, so ist dieser Uebergang ein absolut unmöglicher. Daher die Beweislosigkeit und

1) Die Rücksicht auf das folgende kann natürlich durchaus kein Bestimmungsgrund für den Anfang geben, zumal da das Folgende alles bloß auf der Voraussetzung des Prozesses beruht. Erweist sich dieser als unmöglich, so fällt das Folgende von selbst.

der bloß behauptende Fortschritt, so oft es im System an diese erste Gestalt kommt. Der betreffende Charakter der ersten Stufe des Prozesses, als des Anfanges des Systems überhaupt ist so eben dargestellt worden, betrachten wir aber alle folgende Stufen des Ansichseyns, so wird sich dieselbe Erscheinung wiederholen, und das Ansichseyn immer ohne Vermittlung bloß behauptend aufgestellt werden. Die stehende Formel ist dann dafür „N. N. (z. B. der Geist) ist also u. s. w., und zwar zunächst ist er (z. B. die allgemeine Idealität der Natur). Das so zunächst liegen sollende liegt aber freilich meist sehr fern, denn so oft unsere Untersuchung dasselbe behandelte, war es gerade das seinem Wesen nach absolut Unmögliche, das πρῶτον ψεῦδος im Hegel'schen System.

2) Hat sich aber so ergeben, daß der Anfang in der Reihe des Prozesses so unerwiesen und unerweislich ist; so entscheidet dieß natürlich für alle Glieder des Prozesses, indem dieselbigen Gründe und Bedenklichkeiten bei dem Werden jedes einzelnen Gliedes in Anwendung kommen. Daß das Ansichseyn in das Fürsichseyn auf keine Weise übergehen könne, ist bei der materiellen Untersuchung gezeigt worden. Wie wenig es auch, abgesehen vom bestimmten Inhalt, bloß in Beziehung auf das Schema des Prozesses nachgewiesen werden könne, zeigt das fruchtlose Streben folgender Stelle aus Hegels Geschichte der Philosophie, wo Hegel wenigstens einen sonst selteneren Versuch der Art wagt. „Das Koncrete soll für sich werden;" sagt er, „Es ist in sich unterschieden, — als Ansich, Möglichkeit ist es noch nicht als unterschieden gesetzt, noch in der Einheit (diese widerspricht aber der Unterschiedenheit); es ist einfach und doch unterschieden. Dieser innere Widerspruch des Concreten ist selbst das Treibende zur Entwicklung. So kommt es zur Existenz der Unterschiede." [1] Hier fragen wir nun, wo findet sich dieser Widerspruch vor? Sagt man in der Sache, in dem concreten Ansich; so werden wir gewiß mit Grund antworten: Also ist es nicht an sich, und zwar gar nie an sich gewesen; die wider-

1) Hegels W. W. XIII. S. 37. Auf das Unklare Begrifflose, das sich in diesem Treibenden ausspricht, und das in der That in nichts besser ist, als das ewige Angstrad, und das sonstige Qualiren der sieben Quellgeister bei Böhme ist, darf kaum hingewiesen werden. Ein weiteres darüber wurde oben S. 146. beigebracht.

sprechende Form ist von jeher in sich zusammengesunken, und nur das Treibende bleibt, das aber dann ohne allen Kampf ganz einfach zum Werden der Unterschiede sich bestimmt. Sagt man aber: das betrachtende Subject nimmt einen Widerspruch in der Existenz wahr: so geht das die Sache selbst gar nichts an. Oder wenn er die Sache angeht, wenn er wirklich in die Sache hineingetragen wird, so übt er nicht den Einfluß, den die Betrachtung will, sondern den, der ihm objectiv zukommt, und der jede widersprechende Elemente in sich aufnehmende Existenz als eine unmögliche erweist und auflöst.

Ganz auf gleiche Weise verhält es sich auch mit den weiteren Functionen des Prozesses, durch welche das Fürsichseyn wieder zum An- und Fürsichseyn zurückbestimmt werden soll. Hier ist das Verfahren folgendes: Es wird erkannt, daß die Existenz ihrem Begriffe oder Wesen widerspreche, darum muß sie sich in ihrer endlichen Gestalt negiren, und zu ihrer wahren höheren Einheit zurückgehen. Die Unmöglichkeit des hiezu erforderlichen Actes ist gleichfalls schon früher dargethan worden; aber das Ungegründete in der Action ergibt sich leicht, wenn man bedenkt: daß der Widerspruch gar nicht existiren kann; oder in welcher Weise sollte wohl der Widerspruch in einer *seyenden* Existenz existiren? Der Widerspruch ist das Nichtseyn eines bestimmten Seyenden. Ist nun das Letztere, so muß der Widerspruch, d. h. sein Nichtseyn von ihm ausgeschlossen seyn; im andern Fall ist das Seyende nicht. *Kann* also eine Existenz *seyn*, so ist von ihr aus durchaus keine begründete Entwicklung zu ihrem Nichtseyn möglich. Dieses Nicht-Seyn ist zudem entweder ein absolut nichtiges und somit wirkungsloses, oder es ist eine besondere Form der Existenz, und zwar eine solche, die dem *Seyn*, das ihr gegenüber steht, direct entgegengesetzt ist. Das Fürsichseyn ist immer das in bestimmte *seyende* Unterschiede, also in die Natürlichkeit übergegangene Seyn. Der Grund aber, aus dem die Function der Rückkehr hervorgehen soll, ist wie die Function selbst eine ideale; und nun fragt es, auf welche Weise hat dieser Grund, sowohl als die daraus erfolgende Function Raum in dem einzelnen natürlichen Seyn. Ist nicht der Obersatz zum Schlusse, das sich in sich haltende Allgemeine im Einzelnen, in dem natürlichen, an sich selbst verlorenen Auftreten desselben zu

Grunde gegangen? Ist damit nicht die Entwicklung von Grund und Folge unmöglich geworden, und statt derselben nur die aus natürlicher Quelle herstammende Veränderung, das natürliche sich selbst verlierende Werden eingetreten? Wie kann also eine Evolution, die weder ihrer Begründung noch der Form ihrer Ausführung nach, noch als der in Frage stehenden Existenz innewohnend, möglich ist, auf irgend eine Weise zu der ihrigen gemacht werden? Es mag also seyn, daß ich finde, diese einzelne Existenz ist nicht jene, ist noch nicht die Absolute, aber deßwegen ist meine Reflexion und meine Betrachtung noch nicht Betrachtung und Reflexion der Sache, und die Existenz, welche aus der Form des Seyns, der der Schluß angehört, einmal hinausgetreten, wird auch ein für allemal, gegen jeglichen Schluß über sie, er mag auch so klug seyn, als er will, sich gleichgültig verhalten, und um denselben sich nichts bekümmern. Fasse einmal einer den Begriff der Natur, er nehme die immer im wirklichen und einzelnen Verlaufe auftretenden, daher ihrer selbst unkundigen Bewegungen derselben in seine Anschauung auf, er lasse dieselben auch sich entwickeln bis zum Organismus, dessen Leben noch ganz denselben Charakter hat; und nun versuche er es, denselben plötzlich in einem ihr angehörenden Schlusse, sich zum Geiste fortbestimmen zu lassen. Wem es hier nicht wie Schuppen von den Augen fällt, und wer sich nicht an einer unübersteiglichen Kluft sieht, der hat noch nie gedacht.[1]

3) Aus dem obigen hat sich ergeben, wie zwar der Prozeß stets seinen Grund in sich haben will, wie er aber denselben beständig außer sich hat, wie ganz verschieden, was aus der Sache selbst folgt, von demjenigen ist, was in Gemäßheit des Prozesses folgen soll. Es liegen jedoch diese Widersprüche in der Natur der Sache selbst. Der Prozeß wird in seinen verschiedenen Stadien eine immanente Function genannt; d. h. er selbst soll als wirkliches und allein seyendes Werden in seine Momente eingehen, er ist das Setzen des einzelnen, d. h. das Uebergehen in dasselbe, das Werden derselben; er kann deßhalb nur in seiner seyend verlaufenden Bewegung oder Verände-

1) Der Widerspruch als seyender ist ohnmächtige Veränderung, als Resultat freier Unterscheidung kann er in der seyenden Verwirklichung das Fürsichseyn nicht seyn. (s. o.)

rung aufgefaßt werden; und dennoch muß er in sich eine sich gleichbleibende Form des Seyns, die deßhalb nicht Prozeß seyn kann, und die die Grundsätze über den Widerspruch oder Nicht-Widerspruch eines Dinges enthalten soll, in sich tragen, oder äußerlich davon begleitet seyn. Denn nur auf diese Weise, wenn der Prozeß neben seinem wirklichen Eingehen in die Einzelnheit ꝛc. das Prinzip nicht nur seiner Allgemeinheit, sondern überhaupt seiner absoluten Form in sich hat, läßt sich eine Bestimmung seiner Existenz über sich selbst hinaus denken; von dem an seine Einzelnheit und Natürlichkeit dahin Gegebenen aus wäre es nach dem obigen eine directe Unmöglichkeit.

Ist aber dann dennoch ausgesagt, daß nur der Prozeß die alleinige und wahrhafte Form des Seyns sey, dabei aber der Prozeß stets für seine einzelnen Evolutionen auf ein sich in sich Haltendes, über oder in ihm Seyendes hingewiesen ist, so leuchtet klar ein, daß der Prozeß sich entweder in der Bestimmung Form des Seyns zu seyn, aufhebt und unmöglich wird, da ihm beständig eine von jedem Prozesse freie Form des Seyns als Norm vorschwebt, oder für den Fall, daß er dennoch in jener Bestimmung, festgehalten werden soll, fällt nothwendig jeder und auch der entfernteste Schein von Begründung. Denn wenn der Prozeß nicht jene absolute Form als Kanon in sich hat, so ist er eo ipso ein unbegründeter, so fern er dann, in seinen einzelnen Verlauf eingegangen von diesem einzelnen Natürlichen aus den Bestimmungspunkt zu dem einzeln und natürlich nicht Seyenden unmöglich erhalten kann; wird aber als die Form des absoluten Seyns der Prozeß festgehalten, so wäre auch jene innwohnende Urform des Seyns nicht mehr möglich, da sie selbst in ihrer Bestimmung dem Prozesse anheimfallen müßte. Man müßte also wieder auf sein Weiteres recurriren, und so fort in infinitum. Auf diese Weise widerspricht sonach dem Begriffe des Prozesses die Bestimmung, seine Begründung in sich zu haben, weil er in diesem Falle nicht mehr als die Form des absoluten Seyns erscheinen, d. h. sich selbst auflösen würde.

So zeigt es sich, daß die Versicherung, daß die Dialectik das immanente Hinausgehen d e r S a c h e s e l b s t sey, wie sie von Anfang an unwahr gewesen ist, späterhin auch als die gefahrdrohendste Eigenschaft des Prozesses sich offenbart, welche ihm bei den

innern Bedürfnissen, die sich kund geben, alle Aussicht auf eine ursprüngliche Auflösung abschneidet.

Wenn aber so der Prozeß, weder die Elemente seiner Bestimmung, noch auch seinen nothwendigen Begriff zu erreichen im Stande ist, so muß zuletzt mit unmittelbarer Ueberzeugungskraft folgender Satz sich aufdringen:

Der Prozeß ist am allerwenigsten geeignet, Form des absoluten Seyns zu seyn, und die Widersprüche, die eine endliche Betrachtungsweise in jenen Begriff hineingetragen hat, aufzulösen.

1) Der obige Satz bleibt in seinem Rechte, ob wir den Prozeß (wie allerdings die Anschauungs-Weise im Systeme nicht constant ist) unter dem Bilde der Entwicklung und der Bewegung oder des Setzens und Gesetztwerdens ansehen. Denn in allen diesen Begriffen geht das Seyn in eine unfreie und ihrer selbst nicht mehr mächtige Gestalt ein, zumal wenn ein so besonderer Nachdruck auf das gelegt wird, daß die Entwicklung der Sache selbst angehöre. Es ist nemlich keine Entwicklung und keine Bewegung möglich, ohne daß das sich Entwickelnde und Bewegende in die unendliche Möglichkeit des Seyns wirklich eintrete, und dieselbe als herrschendes Prinzip in sich aufnehme. Denn das, was diese unendliche Möglichkeit des Seyn auf absolute Weise in sich überwunden hat, so daß es die freie Wahrheit desselben ist, kann sich nicht entwickeln, oder in eine seyende Bewegung eingehen, da jedes Prinzip zur Bewegung oder Entwicklung schon in der freien und absoluten Gestalt des Seyns einerseits überwunden, andererseits aber nach seiner unfreien an sich selbst dahingegebenen Gestalt vernichtet und zu einem ganz und gar einflußlosen herabgesetzt ist. Soll aber eine Bewegung oder Entwicklung entstehen, so kann dieß nur durch das wirkliche Eintreten verschiedener Möglichkeiten des Seyns geschehen, wobei also das Seyn auf seine absolute freie und wahre Gestalt verzichten und dagegen an das wirkliche Auftreten jener Möglichkeit sich dahingeben muß. Damit aber ist dann die ewig freie Herrschaft über sich selbst für immer verscherzt, da jene Möglichkeit ihrem Begriffe nach eine unendliche stets sich neu aus sich erzeugende seyn muß, und ebenso das Dahingegebenseyn ein unendliches, d. h. ein solches, das mit sich nie fertig wird, zu-

gleich aber ein unendlich unmächtiges ist d. h. ein solches, das das Prinzip seiner Erhebung über sich selbst immer jenseits seiner hat, und somit in allen seinen Evolutionen nur seine eigene Ohnmacht fortsetzt. Denn wenn diese unendliche Möglichkeit des Seyns einmal in den seyenden Verlauf ihrer Verwirklichung eingegangen ist, so ist ihre fernere Bewegung immerhin eine in ihrer Kategorie verlaufende, und es ist aus ihr selbst das Eintreten einer über ihr sich haltenden Kategorie unmöglich. Es zeigt sich also, daß der Prozeß nur als wirkliches Eingehen in die Endlichkeit möglich ist, und wenn man daher denselben zur Form des absoluten Seyns macht, so hat man eine wesentlich endliche Form zu seiner Form gemacht. Gewiß das non plus ultra eines Widerspruchs.

2) Vielleicht beruft man sich darauf: daß der Prozeß auch das Aufheben des Gesetzten, die Negation der Negation sey.[1]

1) Der Ausdruck Negation der Negation ist schon ein höchst ungeschickter. Denn offenbar ist die erste Negation in einem ganz andern Sinne genommen, als die letzte. Zuerst ist sie gleich der Privation, indem sie durch das Eingehen in die Unterschiede, als Beschränkung und Verendlichung des Ansichseyenden (sollte freilich heißen Absoluten, weil auch das Ansichseyende in der Kategorie der Endlichkeit sich befindet) erscheint. Sie ist zu gleicher Zeit ein Poniren, ja in ihrem ersten Momente ein Poniren im speciellen Sinn. Dieß Negiren ist also ein seyendes, unfreies, von der Natürlichkeit dahingenommenes, von der Qualität des letzten Negirens unendlich verschiedenes, d. h. wesentlich kein Negiren. Kann man dann die darauf folgende Function des Aufhebens wieder mit dem nemlichen Ausdrucke bezeichnen, und beide Functionen fortlaufend und gleichartig wirken lassen, so beweißt man damit, daß man sich nicht bis zum reinen Begriffe des Negirens erhoben hat. In Folge dessen muß dann freilich auch das klare Bewußtseyn über den Begriff des Ponirens abhanden kommen, und hier mag die Ursache davon seyn, daß weder dieses noch jenes bei Hegel in seiner Reinheit und vollen Wirksamkeit auftreten konnte, und daher auch seine ganze systematische Entwicklung ein unmächtiges sich selbst verzehrendes Kämpfen und Ringen mit der Endlichkeit und dem Widerspruch ist, dessen gewaltiges Gewicht Tantalusartig auf das System drückt. Hiernach ist, wenn diese Function nun zur Rettung des absoluten Geistes von der modernen Schule angewendet wird, ihr Gehalt zu bemessen. Man vergleiche hiezu Michelet Persönlichkeit Gottes S. 221. Dort heißt es: „Indem Gott in der Menschwerdung aus sich herausgeht, um sich in ein Wesen zu verlieren, was um Gott als seine innerste Substanz zu ergreifen, sich selbst verliert, so verliert sich Gott in das Sich in Gott verlieren, d. h. er

Allein hier könnte man zuerst beweisen, daß dieß überhaupt nicht möglich ist, und zwar für's Erste, weil das einmal wirklich gewordene nicht mehr negirt werden kann, so fern dieß Negiren eine Kategorie ist, die von dem in das Moment der Endlichkeit und Natürlichkeit Gesetzten unmöglich erscheint, als Thätigkeit aber auf das Gesetzte aus gleichem Grunde nicht anzuwenden ist. Für's Zweite, weil auch abgesehen hievon der Prozeß, als Einheit gefaßt, unmöglich zugleich Poniren und Negiren zu seyn vermag. Denn wenn beide Termini dem Prozesse wesentlich sind, so findet, soweit das Poniren reicht, auch das Negiren statt; da aber das Negiren stets die Aufhebung des Ponirens ist, so leuchtet ein, daß das Poniren überhaupt nicht erst, nachdem eine Zeitlang ponirt wurde, negirt wird, sondern gleich in seiner Wurzel aufgehoben ist, also gar nicht zu Schlag kommen kann. Denn daß eine Anschauung, bei welcher man eine Zeitlang dem Poniren sich hingibt, bis man dem subjectiv innwohnenden Drange der Realität Genüge gethan hat, dann aber, wenn man nichts weiteres mehr weiß, plötzlich die Negation eintreten läßt, eine gedankenlose ist, die sich unfähig erweist, ihre Operation in der Form eines Begriffes zu erhalten, leuchtet ein.

In Folge dessen hat der Prozeß im Hegel'schen System die oben gestellte Forderung auch noch niemals erfüllt. Denn die Negation im Hegel'schen Systeme ist eine relative d. h. eine solche, welche einmal in die seyende Verwirklichung eingegangen, stets in diesem Charakter verläuft, daher auch in unzählige Acte zerfällt, und stets wieder zur Relativität des Seyns zusammensinkt. Mag man nun auch annehmen, die relativ sich vollziehende Negativität sey doch eine allmählige Reinigung oder ein allmähliges Annähern zum Absoluten, so muß dennoch der einfachste Begriff von dem Absoluten ergeben, daß ein nur relatives Hinausgehen über das Endliche, kurz eine relative, wenn auch unendliche Reihe von Functionen nie das Absolute erreichen könne; sondern weil das Relative unendlich ist, sinkt es unendlichmal immer wieder

findet sich selber wieder." „Darin besteht eben die Verwirklichung Gottes, daß er das Negative seiner, sich negiren sieht." Wie vermag doch wohl das Negative (das Negiren) negirt werden? Wer sieht nicht ein, daß hier mit dem Ausdruck Negiren gerechnet, nicht aber wirklich denkend verfahren wurde? Vgl. übrigens das Folgende.

zu sich selbst zurück. Man beruft sich vielleicht auf das letzte Hinausgehen der Negation, durch welches das Seyn auf absolute Weise zu seiner absoluten Form zurückgeführt, und alle vorangegangenen Prozesse in ihrem relativen Charakter aufgehoben werden sollen. Allein hiebei hat man vergessen, daß dieser letzte Act des dialectischen Prozesses in einem continuirlichen Verhältnisse zu allem Vorangegangenen steht, daß er in dieser seiner Einzelnheit sich gegen alle vorhergehende bestimme, daß er also nur als letzter einer bestimmten relativen Reihe erscheint, und somit selbst relativ ist. Stünde er aber den übrigen nicht als relatives, sondern als absolutes Glied gegenüber, so würde er seine bestimmte Beziehung auf die vorangegangenen verlieren, und somit sich gleichmäßig gegen alle d. h. gleichgültig bestimmen. Auf diese Weise erschiene also diese letzte Function als eine absolut abgerissene und vereinzelte. Es ist also auch das letzte Glied des Prozesses im System wiederum ein relatives und verendlichendes, was sich auch darin beurkundet, daß von ihm aus das Seyn, um nicht einseitig und endlich zu erscheinen, wieder auf's Neue zur Relativität d. h. zu seinem Anfange zusammensinken muß. Es ist also wirklich der Prozeß unfähig seinen Zweck zu erfüllen und das Absolute zu erreichen, und nur das fortreißende und die Besinnung umnebelnde Rad des Prozesses kann dem Geiste es verbergen, daß er seinem Ziele immer noch gleich weit entfernt sey. [1]

3) Vielleicht ruft man die absolute Negativität in prägnantem Sinne noch zu Hülfe, nach welcher das Absolute auf eine absolute und ewige Weise mit allen und jeder einzelnen Stufe des endlichen Prozesses sich zusammenschließe. Hiemit aber hat man dann den letzten und besten Beweis geführt, daß der Prozeß nicht die Form des Absoluten und überhaupt nicht des Seyns seyn könne. Denn, wenn diese absolute Negativität gleich sehr in jedem Stadium des Prozesses (wie begreiflich dann ohne einzelne Beziehung auf das einzelne, selbstständige Moment) eintritt, nirgends aber im Verlauf des Pro-

1) Der Ausdruck Negation der Negation ist nicht hinreichend. Denn die letzte Negation wird, um nicht einseitig zu seyn, gleichfalls wieder negirt, und zum Anfang hergestellt. Man muß also sagen, das Absolute sey die Negation der Negation der Negation, u. s. f. bis in's Unendliche.

zesses als ein aus ihm hervorgehendes Glied sich offenbart und offenbaren kann, so ist, wie oben schon gezeigt wurde, dieselbe bereits als Form des Absoluten vorausgesetzt. Da aber jene absolute Form überall vorausgesetzt ist und bleibt, so kann dieselbe selbst wesentlich nicht Prozeß seyn, weil sie sonst wieder einer absoluten Voraussetzung bedürfte. Somit ergibt sich, daß die Annahme eines absoluten Prius, oder eines vor allen Gliedern des Prozesses sich zu sich hinaufgearbeitet habenden Absoluten nichts anderes enthält, und setzt, als die Unfähigkeit des Prozesses und somit des Systems, Form des absoluten Seyns zu seyn oder dasselbe zu erreichen, und daß man also nothwendig zu dem schon oben berührten Unterschiede von Entwicklung des Seyns und Entfaltung im Systeme seine freilich wenig Sicherheit versprechende Zuflucht nehmen muß.

Wenn wir nun die verschiedenen unauflöslichen Widersprüche überblicken, die der Prozeß an sich und die verschiedenen in ihn aufgenommenen Bestimmungen in sich schließen, so werden wir auch hier auf verschiedene Anschauungen, unter deren Bild der Prozeß erscheint, stoßen und wahrnehmen, daß immer die eine das Widersprechende der andern verdecken soll. Und zwar wiederholt sich auch hier das gleiche Schema von Anschauungsweisen, das wir schon den materialen Hauptbegriffen des Systems zu Grunde liegend fanden.

a) Zuerst nemlich wird der Prozeß in der Kategorie des Abstracten sich selbst gleichgültigen Seyns angeschaut, derselbe stößt seine Wirklichkeit von sich ab, die Bewegung und Entwicklung hört auf eine solche in ihrem wirklichen Auftreten zu seyn, sondern sie sinkt zusammen zu dem bloßen Bild und dem Scheine desselben. Auf diese Weise entsteht dann die Behauptung, daß der Prozeß nicht die ewige Bewegung, sondern im Gegentheile, die ewige Ruhe sey, weil der Prozeß bloß zum Schein der Bewegung, welche als solche unmittelbar zum gleichfalls abstracten und gleichgültig Gesetzten zusammensinkt, geworden ist.[1] Da aber neben der Unmöglichkeit eines solchen bloß abstracten und gegen sich selbst gleichgültigen Seyns, es von selbst einleuchten muß, daß in einem absolut Gleichgültigen kein Grund zu einer Bewegung

1) Vgl. Glaubenslehre I. S. 522. Wo namentlich auch der so naive Ausdruck des übergreifenden Prozesses angewendet wird.

liegen könne, und eine Bewegung, die ihre Wirklichkeit von sich abstößt, d. h. nicht in sie eingeht, als ein bloßer Schein der Bewegung ein Widerspruch ist, so muß ferner in die Lehre von dem Prozesse

b) das Element einer mystischen Anschauungsweise aufgenommen werden. Hienach läßt man den Drang des wirklichen Seyns, nachdem er in die subjective Anschauung, vermöge der unausweichlichen Realität des Seyns eingedrungen ist, gewähren; man macht den Grund der Bewegung und die Bewegung selbst zur Bewegung der Sache, man spricht von einem aus dem Kampfe der Widersprüche Hervorgehenden, Treibenden, also einem an sich dahingegebenen Drange der mächtig sich regenden Natürlichkeit, von einem Uebergehen in den ernsten Kampf der Gegensätze. „Die Idee ist nicht abstract, es ist Bewegung, Prozeß.“ [1] Wenn aber dann so die Gefahr für das Seyn allzunahe liegt, in der wirklichen Bewegung und ihrem der Endlichkeit anheimgegebenen Ringen und Kämpfen zu Grunde zu gehen, dann muß in die Betrachtung auftreten

c) die reflexive Anschauungsweise. Diese ist die Anwendung der Abstraction auf das Einzelne, und wenn dann hierauf dem nach der vorigen Anschauungsweise in die Endlichkeit eingegangenen Prozeß für seine absolute Natur bange wird, so wird diese zersetzend angewendet auf seinen Verlauf. Zuerst, wenn der stumme mystische Drang auf keine Bestimmtheit der Offenbarung kommt, so tritt sie hier ein und bringt das bestimmte Ziel durch Vergleichung und Beziehung heraus; wenn aber, nachdem der Prozeß durch die Behauptung der Immanenz der Sache einer natürlichen Endlichkeit anheimgefallen ist, von ihm selbst aus keine Erhebung mehr über die Endlichkeit und daher kein Ende in der unaufhörlich sich drängenden Bewegung zu Stande gebracht werden kann, so tritt wiederum die abstracte Anschauung zersetzend ein. „Der Unterschied ist (als Negation als das Nichtseyn des Absoluten) nur ein verschwindender. Der Prozeß ist in seiner Bewegung nur Ruhe.“ [2] Und dann kann man wieder zum ersten Bilde der Anschauung zurückgehen. Da aber diese abstracte und zersetzende Function in der Wirklich-

1) Hegel W. W. XIII. S. 38.

2) Cfr. die Fortsetzung der so eben angeführten Stelle.

keit und Natürlichkeit, nachdem sie bereits in ihrem an der Sache dahingegebenen Verlauf eingegangen war, keinen Raum mehr hat, also unmöglich mehr Evolution der Sache seyn kann, so ist sie bloß als abstractes Urtheil im Betrachtenden möglich oder als Reflexion, die auf eine bloß abstracte der Wirklichkeit der Sache selbst fremde Weise die ursprüngliche Bestimmung auch auf den vorliegenden Fall in Anwendung bringt; und da dieselbe abstracte Reflexion schon bei dem Uebergehen in die Einzelnheit der Unterschiede thätig war, so geht die Sache um so leichter. Man erinnert sich, daß die gesetzten endlichen Stufen nur mit der Bestimmung gesetzt waren, sich wieder (in das Absolute) zu verlieren, sie sind also das sich selbst Verlieren. Was ist leichter, als zu begreifen, daß man verloren in das sich selbst Verlierende nicht verloren, sondern errettet, negirt, in dem sich selbst Negirenden wahrhaft affirmirt ist.[1]

1) Das für das Hegel'sche System consequenteste und am meisten sich gleichbleibende Schema für das Seyn und seine Form im Prozesse müßte nach dem obigen das seyn, welches am meisten von der objectiven Einwirkung der Sache frei nur die abstracteste Reflexion zu ihrem Elemente und Prinzip machte. Als solches stellt sich nun folgendes Schema dar: das Seyn (als das endliche, aufzuhebende) ist nicht, (ausgedrückt im System des Seyn=Denken) und die factische Erweisung des Seyns als Nicht-Seyn ist die logische Idee. Diese ist aber nicht bloß Seyn, welches nicht ist, sondern das Nichtseyn welches ist, d. h. die logische Idee, um das Nichtseyn des Seyns zu seyn, ist; das absolute Setzen ist selbst gesetzt (vgl. Hallische Jahrbücher die Recension von Bayerhoffers Idee und Geschichte der Philosophie März 1841 S. 383.) So erscheint Natur und endlicher Geist. Da aber die Idee das Nicht-Seyn des Seyns ist, so ist dieß gesetzte Seyn nur ein Nicht-Seyn, d. h. die Idee hebt es wieder auf, das Seyn, welches nicht ist, löst sich auf in das Nicht-Seyn des Seyns. In diesem Schema erweist sich aber dann auch am eclatantesten die Unfähigkeit der abstracten Anschauungsweise, das Seyn in seiner Wahrheit aufzufassen, indem es weder einerseits das Seyn auf eine andere Weise, als auf die, in der es nicht ist, noch auch das Nichtseyn, wieder anders, als seyend erkennen kann, so daß sein ferneres Entwickeln, nur ein leeres Spiel mit unerkannten Factoren ist, das deßwegen auch zu gar keinem Abschlusse kommen kann. Zu dem bestätigt sich an diesem Exempel unser oben aufgestellter Satz, daß nemlich das Seyn im Unterschiede von dem Denken nur in seyenden Kategorien sich entwickeln könne, und daher nicht über sich hinauskomme, am allerbündigsten. Hebt man aber (was jedoch Hegel nicht that) allen und

Da aber auch die Immanenz des Prozesses in der Sache aus der ursprünglichen Anschauungsweise nicht hervorgeht, sondern nur aus einem subjectiven Drange des im Betrachtenden sich geltend machenden Seyns, oder der Realität hervorgegangen ist, und aus dieser Subjectivität erst objectiv in die Sache selbst übergetragen werden mußte, so ist es um so leichter für die ihrer Einzelnheit und ihrer jeweiligen Function nach ebenfalls in der subjectiven Betrachtungsweise, ihrer Basis und Natur aber, somit der Wirkung ihrer Function nach in der abstracten und gleichgültigen Fassung des Seyns gegründeten Reflexion, über die gleichfalls nur auf einem subjectiven Impuls beruhende, natürliche und reelle Wirklichkeit des Prozesses Herr und Meister zu werden. Ist dann das geschehen, so sinkt der Prozeß, aller dieser Operationen sich bewußt, in die anfänglich Ruhe des sich selbst gleichgültigen, und deßhalb auch in seinen gleichgültigen Unterschieden sich gleichgültig haltenden Seyns als zu seiner ewigen Ruhe zusammen; um die Widersprüche, die unauflöslich durch die bloß äußerlich nothgedrungene Vereinigung widersprechender Anschauungsweisen in ein und dasselbe Bild der Anschauung aufgenommen sind, kümmert sich freilich das so gleichgültige Seyn nichts. Die philosophische Betrachtung aber, da sie die ganze Prozeßform zur Form der Sache gemacht und durch die verschiedenen nöthig gewordenen Anschauungsweisen den Stand der Dinge dahin gebracht, daß sowohl Einwurf als Auflösung nur Wiederholung derselben Functionen seyn würde, (die man freilich fälschlich als unendliche, als ruhige Einheit, als abgemachte Sache erscheinen läßt), glaubt gleichfalls aller ferneren Sorge für das in diese Form aufgefaßte Seyn sich entschlagen zu können.

Und so ist nun auch von Seiten der Form des Seyns, des Prozesses, d. h. das Absolute zunächst: „die Weltentwicklung sub specie aeternitatis, d. h. nichts Anderes, als das im Spiegel (d. i. nicht wirklich) aller entstehenden und wieder vergehenden, endlichen Geistern ewig sich selbst Anschauende," das eben dadurch wieder in die Bestimmung der abstracten, gleichgültigen Ruhe und des abstracten gleichgültigen Seyns heruntersinkt. Da

jeden Unterschied zwischen dem Denken und dem Seyn auf, so hat man keine Einheit, sondern eine Einerleiheit, d. h. den absoluten Tod der Erkenntniß.

aber jene abstracte Gleichgültigkeit eine unvernünftige und widersinnige Kategorie ist, da man sie über dieß, wenn man sie je auffassen will, als gleichgültige Ohnmacht und Endlichkeit des Seyns auffassen muß (es fehlt ihr consequenter Weise die Einwirkung, die Realisirung, d. h. das Moment der wirklichen und absoluten Ueberwindung, sie ist also gleicher Qualität mit dem Seyn als solchem, also endlich, nur mit dem Unterschiede, daß sie als die Abstraction des Seyns die absolute Endlichkeit ist) [1] so muß auch diese Definition wieder verlassen werden, man muß auf ein absolutes Prius, ein absolutes Ich, das keine Entwicklung kannte, auf eine absolute Bewegung, die über allen Momenten des Prozesses steht, zurückkommen, man muß sagen, die Idee sey die absolute Kraft, die sich ganz in ihr Andersseyn entläßt, und sich doch in ihm gleich bleibt, und es in ihre Identität aufhebt. [2] Dabei sollte man aber nur einsehen, daß diese absolute Kraft, dem Sichentlassen, dem Sichgleichbleiben und dem Aufheben vernünftiger Weise vorausgesetzt seyn muß, also wesentlich diese Momente alle nicht ist, daß also die Setzung der Momente kurz der Prozeß nicht jene Kraft selbst ist, indem man sonst auf eine weitere Kraft recurriren müßte, daß man also von dem Absoluten im Prozesse selbst gar nichts, und vom Endlichen, das man, ihm selbst und dem Absoluten widersprechend, zu letzterem hinauf mysticiren wollte, nichts Wahres gesagt hat, daß man also wieder an den Anfang des Erkennens zurückgeworfen sey. So ist also die unmittelbare Definition, die aus dem System für das Absolute folgt, eine widersinnige und widersprechende, die aus dem Widerspruche hervorgehend, immer wieder in das Gebiet der absoluten Finsterniß und Nacht zurückführt; und

1) Vgl. hiezu oben S. 68. und die dort angeführte Stelle aus Hegels Logik.

2) Vgl. die Recension von Webers Construction des absoluten Standpunktes von Bayrhoffer in den Berliner Jahrbüchern May 1841. S. 669. Wenn wird doch einmal die Zeit kommen, in welchem die Anhänger der Hegel'schen Philosophie uns nicht mehr sagen, was die Idee, das Absolute sey; das ist sicher nun zur Genüge und in allen Nüancen des Ausdrucks viel tausend mal gesagt worden. Möchte es denselben belieben, auch darüber sich auszulassen, wie die Idee oder das Absolute 2c. alles dasjenige sey, was ihm von ihnen zugemuthet wird.

es ist hier der Knoten, von welchem aus die Bande des Systems sich lösen, und dasselbe in seine Elemente zurücksinkt.

Schluß.

Halten wir nun zum Schlusse noch das letzte Kapitel mit dem vorangegangenen zusammen, so ergibt sich uns, daß die Grund-Widersprüche, welche in der Gottes-Lehre der modernen Philosophie sich vorfinden, nicht sowohl in der ihr eigenthümlichen Fortbildung des Hegel'schen Systems, als vielmehr in den Grund-Theorien dieses selbst ihren Ursprung haben, und daß sofort die verschiedenen Richtungen, die von dem Systeme ausgiengen, nur als Auffassungen der verschiedenen Möglichkeiten, die im Systeme seiner unvollendeten und ungeklärten Gestalt halber sich vorfinden, aufzufassen sind. Da aber diese Möglichkeiten Resultate ursprünglich aufgenommener, aber unaufgelöster und sich widersprechender Anschauungsweisen sind, so ist der strenge Gegensatz, in welchem die hervorgegangenen einzelnen Richtnngen gegeneinander getreten sind, leicht erklärlich. Zugleich aber ist es ebenso einleuchtend, daß der gegenseitige Kampf dieser Richtungen gegeneinander, da sie allesammt nur die Unfähigkeiten des Hegel'schen Systems zu ihrem Elemente haben, ohne allen Erfolg bleiben werde, so lange dieselbe an diesen ihren einzelnen und unterscheidenden Grundsätzen festhalten. Das Resältat des Kampfes kann nur die Ueberzeugung von der Endlosigkeit desselben und die daraus sich ergebende Abspannung und Ermattung seyn. Das einzige aber, das Noth thut, ist nach dem bisherigen da, daß, abgesehen von allen Eigen-Grundsätzen, der Blick auf die Fundamente des Systems selbst gerichtet, und dieß mit freiem und umsichtigen Blicke in Untersuchung gezogen werden.

Eine solche Prüfung, wie wir sie oben anzustellen versuchten, muß aber dann neben ihrem negativen Gehalte für die Fixirung der Gotteslehre, um die es sich bei jedem System als seiner höchsten Spitze handelt, folgendes Resultat haben:

1) Gott und Welt können auf keine Art und Weise zusammenfallen; will man also das Seyn der Welt nicht in Abrede

stellen, was nur durch einen sinn- und verstandlosen Scepticizismus möglich ist, so muß Gott als das absolute Seyn nicht nur angenommen, sondern ihm eine von der Welt ganz und gar verschiedene Existenz zugewiesen werden.

2) Das Seyn Gottes ist nur unter und in einer absoluten, sich in sich haltenden Form möglich. [1]

3) Die Welt kann weder auf irgend eine Weise aus Gott hervorgehend gedacht werden, noch kann dieselbe auch wieder in Gott zurückgehen. [2]

4) Die Form des Prozesses ist also weder auf das immanente noch auf das transeunte Wesen Gottes anwendbar, und alle Systeme, welche auf irgend eine Weise Gott und sein Verhältniß zur Welt unter diesem Schema vorstellen, fallen dem Pantheismus und hiemit der Unwahrheit anheim.

Dieß wären die Resultate, welche aus den voranstehenden kritischen Untersuchungen über die nothwendigen Formen des Seyns hervorgehen, und von denen wir glauben, daß sie als nothwendige Grenzen, innerhalb welcher sich jede Gottes-Lehre zu halten hat, anzusehen seyen; wobei wir die Leistung keines andern Dienstes für uns in Anspruch nehmen, als den, nachgewiesen zu haben, auch für das philosophische Bewußtseyn der Zeit, daß die alten Säulen der Offenbarung noch die Träger der alleinrichtigen Gotteserkenntniß seyen, und daß daher jede Ueberschreitung derselben zugleich eine Verirrung der Erkenntniß seyn muß, auf welche Art und Weise, und wo auch solche Ueberschreitungen vorkommen und vorgekommen seyn mögen. Denn wenn irgendwo so gilt auf gar mannigfaltige Weise auch hier das alte Wort: peccatur et intra. Mehr als Winke für die Erfüllung des abgegrenzten Territoriums zu geben, oder auf die Fragen, die sich auf diesem Gebiete allerdings vielfach erheben, einzugehen, verbot der Umfang und die Absicht gegenwärtiger Schrift,

1) Diese Form nennen wir die Persönlichkeit; wobei oben nachgewiesen wurde, daß das Hegel'sche System weder von der nothwendigen Form des Absoluten, noch von dem Begriffe der Persönlichkeit eine genügende Einsicht hat, und daher auch über Beides keinen berechtigten Ausspruch thun kann.

2) Darum der Terminus der christlichen Dogmatik: **Deus ceravit mundum.**

deren Zweck vollkommen erreicht ist, wenn das theologische Zeitbewußtseyn einerseits von der ganz ungegründeten Furcht vor dem Anlaufen der modernen Philosophie sich befreit, andererseits aber sich aufgefordert sieht, mit erneuerter, unerschrockener und freier Thätigkeit auf die geoffenbarten Gründe der Gotteserkenntniß zurückzugehen, an derselben festzuhalten und fest zu vertrauen, daß hier die Anschauung ist, auf welche jede auch noch so weit geförderte philosophische Spekulation in allem dem, was ihr Wahres zu Grunde liegt, immer wieder zurückkommen muß. Nur muß man etwa sich ergebende Bedenken nicht scheuen, und weichlich zu Accomodationen sich verleiten lassen. Daß ausserhalb der von der Offenbarung gezogenen Grenzlinien in der Gottes-Erkenntnisse nur absoluter Widersinn und schlechthinige Unmöglichkeit sich befinde, glauben wir auch für das Zeitbewußtseyn erwiesen zu haben, und es ist die Aufgabe nur die: innerhalb dieser Grenze diejenige Auffassung zu finden, die den gestellten Forderungen mit Klarheit, Consequenz und Einheit der Anschauung entspricht.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

H. HEINRICH
Buchbinderei
Rottenburg / L.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Paulus, Immanuel

Die moderne Philosophie und die Persönlichkeit Gottes

Stuttgart 1842
Polem. 2065 p
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10775568-2